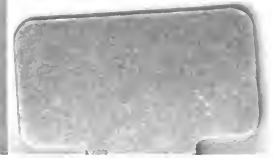




THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FERD. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

VIERZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1855.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1855.

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Drittes Heft.

I.

Das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung,

mit Rücksicht auf die neuesten Werke von Schenkel, Schweizer, Heppe und die neuesten Verhandlungen über die Unionsfrage.

Von

Dr. Baur.

Ich habe im sechsten Bande der theologischen Jahrbücher (Jahrgang 1847 S. 506 f.) „kritische Studien über das Wesen des Protestantismus" begonnen, deren erster Artikel dem damals neu erschienenen Hundeshagen'schen Werke: „der deutsche Protestantismus" gewidmet war. In einem zweiten Artikel beabsichtigte ich eine ausführliche Kritik des Schenkel'schen Werkes: „das Wesen des Protestantismus" zu geben, von welchem damals erst die beiden ersten Bände erschienen waren. Die verspätete Erscheinung des erst im Jahre 1851 nachfolgenden dritten Bandes, ohne welchen das Ganze nicht beurtheilt werden konnte, und andere Arbeiten waren die Ursache, dass die Fortsetzung jener Studien unterblieb. Indem ich jetzt aus Veranlassung der neuesten das Princip und Wesen des Protestantismus betreffenden Erscheinungen auf die frühere Arbeit zurücksehe, um den damals fallen gelassenen Faden wieder aufzunehmen, ist es zwar gleichfalls das genannte Schenkel'sche Werk, das mich zunächst anzieht, ich beschränke mich jedoch auf die Schlussabhandlung, in welcher Herr Dr. Schenkel das Wesen des Protestantismus mit Berücksichtigung der neuesten hierüber geführten Verhandlungen noch zum besondern Gegenstand der Untersuchung gemacht hat.

Von dem Verfasser eines so bedeutenden Werkes, wie das des Herrn Dr. Schenkel über das Wesen des Protestantismus

ist, erwartet man mit Recht eine um so eingehendere Beantwortung der, wie er selbst bemerkt, gerade in dem jetzigen Zeitpunkt so wichtigen Frage: was der Protestantismus denn eigentlich seinem tiefsten und innersten Wesen und Principe nach sei. Diese Erwartung geht jedoch in dem zunächst diese Frage betreffenden Theil der Abhandlung (S. 1—44) nur in geringem Grade in Erfüllung. Hr. Dr. Schenkel scheint, wenn es offen gesagt werden darf, die Lösung seiner Aufgabe zu leicht genommen zu haben, der Leser seiner Schlussabhandlung befindet sich in dem eigenen Fall, dass er, wenn er das Resultat aus ihr zieht, sich ganz wieder auf denselben Punkt zurückgestellt sieht, von welchem die Untersuchung ausging, und er weiss am Ende so wenig als am Anfang, worin denn eigentlich das Princip des Protestantismus bestehen soll.

Eröffnet wird die Abhandlung mit dem Satze, dass weder der Rationalismus noch der Humanismus das Princip des Protestantismus verstanden habe, da der Protestantismus seinem Wesen nach weder rationalistische Verstandesaufklärung, noch humanistische Menschenvergötterung sei. Diess bedarf keines weiteren Beweises: sind Rationalismus und Humanismus nur pelagianische Verirrungen, so sind sie dem Wesen des Protestantismus ebenso zuwider, wie überhaupt der Pelagianismus. Hr. Dr. Schenkel scheint diess jedoch nur für den Zweck vorangeschickt zu haben, um vom Rationalismus und Humanismus auf den Naturalismus zu kommen, und gegen die Träger der modernen Gottlosigkeit und Religionsverachtung, gegen Strauss und Feuerbach, ganz besonders gegen den letzteren, den berüchtigten Feuerbach, welcher den plattesten und seelenlosesten Naturalismus mit der frechen Unverschämtheit eines frivolen Gotteslängners vor aller Welt dargelegt habe (S. 6) und gegen C. Hagen und Gutzkow in einer Weise zu declamiren, die zwar in einer auf den augenblicklichen Effect berechneten Missionspredigt sich sehr gut ausnehmen würde, hier aber voraus schon nicht gerade eine sehr günstige Meinung von dem wissenschaftlichen Charakter seiner Untersuchung erwecken kann. Es soll hiemit wohl nur die völlige Unverträglichkeit aller pelagianischen Elemente mit dem Wesen des Protestantismus auf's Entschiedenste ausgesprochen

werden, gleichwohl aber sind hier Sätze stehen geblieben, welche für den logisch begründeten Zusammenhang der folgenden Untersuchung Bedenken erregen müssen. Sind die Reformatoren, wie Hr. Dr. Schenkel S. 4. anerkennt, zu weit gegangen, wenn sie sich nicht scheuten, dem Menschen auch die religiöse Empfänglichkeit abzusprechen, muss man gestehen, „dass unsere Väter im Gegensatz gegen den Pelagianismus sich allzuweit haben fortreissen lassen, haben die Reformatoren, um dem Pelagianismus auch nicht das Geringste einzuräumen, lieber auf alle Anerkennung der sittlichen Freiheit des menschlichen Geistes verzichtet, ist es die volle Energie des antipelagianischen protestantischen Princips, welche in ihnen gegen allen Selbstvergötterungstrieb der menschlichen Subjectivität reagirt, welche allen menschlichen Hochmuth und subjectiven Dünkel schonungslos zu Boden schlägt und den Menschen lieber vernichtet als vergottet", so weiss man hiemit zwar, dass diese Energie das rechte Maass überschritten hat, aber ebendesswegen möchte man nun auch wissen, worin denn das rechte Maass selbst besteht, bis zu welchem Punkt der Protestantismus pelagianisch sein darf und sein muss, und derselbe Streit mit den Gegnern, welcher unmittelbar zuvor für den wichtigsten Principienstreit erklärt worden ist, scheint nun ein blosser Streit innerhalb eines und desselben Princips zu sein. Es ist doch eine Logik ganz eigener Art, darin, dass die Reformatoren im Gegensatz gegen den Pelagianismus sich allzuweit haben fortreissen lassen, nur einen Beleg für die Richtigkeit des Satzes zu sehen, dass der Protestantismus ein durchaus antipelagianisches und antirationalistisches Princip habe (S. 4). Wie kann er durchaus antipelagianisch und antirationalistisch sein, wenn man zugleich von ihm verlangt, dass er dem Pelagianismus auch wieder sein Recht lasse, somit, freilich nur innerhalb bestimmter Grenzen, selbst pelagianisch sei? In demselben Widerspruch mit sich selbst befindet sich Herr Dr. Schenkel, wenn er S. 10 sagt: nur da, wo der Protestantismus so weit ging, alle rationelle Kritik auf dem religiösen Gebiet zu verwerfen und alle menschliche Freiheit für Illusion zu erklären, nur da habe der Rationalismus wie der Humanismus eine negative Berechtigung, aber nicht als Princip, sondern als Correctiv

gehabt. Welcher Unterschied ist denn zwischen Princip und Correctiv? Ist ein Princip nicht auch ein Correctiv, und wie kann ein Correctiv sein, was es sein soll, wenn es nicht auch ein leitendes und bestimmendes Princip ist? Als Correctiv muss es sich ja über alles das stellen, was nach seiner Norm bestimmt, begrenzt und auf das rechte Maass zurückgebracht werden soll. Wenn es zunächst auch nur negativ bestimmt, was nicht sein soll, so hat das Negative zu seiner nothwendigen Voraussetzung das Positive, da niemand wissen kann, was nicht sein soll, wenn er nicht auch weiss, was sein soll. Jedes Princip und Correctiv ist daher das nothwendige Kriterium sowohl für das Eine als das Andere. Aus der ganzen Erörterung des Hrn. Dr. Schenkel aber kann man nur die Folgerung ziehen, dass der Protestantismus sowohl pelagianisch als antipelagianisch ist, womit in dieser Unbestimmtheit für den Zweck, das Princip des Protestantismus zu bestimmen, so gut wie nichts gesagt ist.

Bei dem weitern Versuch der Lösung seiner Aufgabe schliesst sich Hr. Dr. Schenkel vorzugsweise an den von Dorner in der Schrift über das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniss seiner beiden Seiten entwickelten Gedanken an, welchem zufolge das Princip des Protestantismus zwar theils als das formale der Schrift, theils als das materiale der Rechtfertigung durch den Glauben bestimmt, diese gewöhnliche Unterscheidung aber dadurch modernisirt wird, dass man an ihre Stelle den Gegensatz des Realen und Idealen oder des Objectiven und Subjectiven setzt. Nur darin ist Hr. Dr. Schenkel mit Dorner nicht einverstanden, dass Dorner noch immer die Schrift als das formale Princip des Protestantismus festhalte. Was Dorner unwiderleglich gezeigt habe, sei nur der Punkt, dass das Princip des Protestantismus nicht blos eine subjective, sondern auch eine objective Seite habe, aber dieses Objective sei so wenig etwas Formales, dass umgekehrt die eigentlich materiale Basis des Princips darin zu erblicken sei. Es sei der objective Christus, die objective Heilsoffenbarung, der Glaube müsse auch ein reales, ausser ihm selbstständiges Object haben, damit halten sich aber nicht zwei Principien als zwei Zwillingsbrüder umschlungen, sondern was man bisher irriger Weise für

zwei besondere Principien des Protestantismus gehalten habe, müsse auf die Einheit eines Princips zurückgeführt werden, es seien nicht zwei Principien, sondern nur zwei Momente eines und desselben Princips (wie diess ohne Zweifel auch Dorner nicht anders gemeint hat). Nachdem sodann die intensive Bedeutung der Subjectivität, die ich in der oben genannten Abhandlung (a. a. O. S. 530 f.) als wesentliches Moment des Protestantismus geltend gemacht habe, als dem Demuthscharakter des Protestantismus widerstreitend zurückgewiesen, dagegen Dr. Hundeshagen's Betonung des Ethischen im Protestantismus um so mehr als ein entschiedener Fortschritt anerkannt und das von Schleiermacher in der Auffassung des Protestantismus hervorgehobene Moment der kirchlichen Gemeinschaft gleichfalls für wesentlich erklärt, nur als zu einseitig bezeichnet ist, und noch weitere Bestimmungen von Rothe, Klee und Thiersch zur Sprache gekommen sind, fasst Hr. Dr. Schenkel das Resultat seiner Untersuchung (S. 42 f.) darin zusammen, dass das Princip des Protestantismus kein einseitig theologisches, aber auch nicht blos ein anthropologisches, sondern nur ein theanthropologisches sein könne, sofern der Protestantismus eine thatsächliche Wiederherstellung der sündigen Menschheit zur Lebensgemeinschaft mit Gott durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes sein wolle. Es ist Hrn. Dr. Schenkel sehr ernstlich darum zu thun, dieses Princip bestimmt auszusprechen und die principiell-kirchliche Bestimmung und Berufsaufgabe des Protestantismus gegen alle diejenigen entschieden zu behaupten, welche das Wesen des Protestantismus in dieser Beziehung noch verkennen oder wenigstens noch nicht kräftig genug anerkennen. Fragt man nun aber, was durch alles diess für die eigentliche Aufgabe, deren Lösung hier gegeben werden soll, das Princip des Protestantismus nach seinem wahren Begriff zu bestimmen, geleistet worden ist, so kann man sich nur darüber wundern, wie Hrn. Dr. Schenkel die völlige Resultatlosigkeit seiner Untersuchung so ganz entgehen konnte. Ist denn durch jene Bestimmung irgend etwas ausgedrückt, was als der specifische Charakter des Protestantismus anzusehen wäre, ist das, was vorzugsweise und ausschliesslich dem Protestantismus zugeschrieben wird,

nicht vielmehr die allgemeine Aufgabe des Christenthums, die nur darum auch die des Protestantismus ist, weil jede Auffassung des Christenthums, die diess nicht anerkennt, ebendamit auch den wesentlichen Charakter des Christenthums verläugnen würde? Wie wäre aber durch jene Formel auch nur das Geringste über den Gegensatz des Protestantismus zum Katholicismus ausgesagt, auch der letztere stimmt darin ganz mit dem Protestantismus zusammen, ja, wie liesse sich selbst dem Rationalismus das Recht bestreiten, mit derselben Formel, die weit genug ist, um verschiedene Auffassungen in sich zu begreifen, auch seine Ansicht vom Christenthum zu bezeichnen?

Da demnach die Erörterungen des Hrn. Dr. Schenkel uns über das Wesen des Protestantismus völlig im Unklaren lassen, so muss man, wenn man es nicht ganz unbestimmt lassen will, doch wieder auf jene herkömmlichen Bestimmungen zurückblicken, welche das formale Princip in die Schriftauctorität und das materiale in die Rechtfertigung durch den Glauben setzen. Und warum sollte man nicht dabei stehen bleiben, da wenigstens die Einwendungen des Hrn. Dr. Schenkel durchaus nichts enthalten, was uns von der Unrichtigkeit dieser Begriffsbestimmung überzeugen könnte. Er sagt S. 40: „Sowohl die Behauptung, das Princip des Protestantismus beruhe auf der unbedingten Anerkennung der kanonischen Auctorität der h. Schrift, als die Behauptung, es bestehe in nichts Anderem als der Rechtfertigung durch den Glauben, oder der subjectiven Wiederherstellung des sittlichen Geistes: beide drücken das ganze und volle Princip des Protestantismus noch nicht aus. Nach jener erstern Ansicht könnte es der Protestantismus nur zu einem biblischen Lehrsystem, nach dieser nur zu sittlichen Erweckungen einzelner Individuen bringen. Auch aus der Verbindung beider Principien werde das eigentliche Princip des Protestantismus noch nicht gewonnen, so wenig aus zwei halbwahren Sätzen jemals die ganze Wahrheit hervorgehe. Das Princip des Protestantismus sei vielmehr ein gemeinschaftbildendes und es habe in sich eine die Menschheit selbst wiederherstellende Kraft. So wenig habe der Protestantismus jemals die Kirche vernichten wollen (zunächst auch nur im Princip), dass sein ganzes Bestreben vielmehr da-

hin gehe, die wahre Kirche wiederherzustellen. Er habe nicht gegen die römische Kirche protestirt, weil sie Kirche, sondern weil sie nicht die wahre Kirche sei, und als falsche Kirche die Menschen irreleite und vom Heil in Christo abführe.“ Es gibt nicht leicht eine Reihe von Sätzen, die aus so unmotivirten, so wenig logisch zusammenhängenden, und den Zweck, für welchen sie aufgestellt werden, so völlig verfehlenden Behauptungen besteht. Keiner von allen diesen Sätzen enthält einen richtigen Gedanken. Es ist freilich ganz wahr, dass weder das formale noch das materiale Princip für sich das ganze und volle Princip des Protestantismus ausdrückt, aber diess behauptet ja auch niemand, sondern eben aus dem Grunde, weil weder das Eine noch das Andere für sich schon das Ganze ist, gehören sie, wie Form und Inhalt, zusammen. Das Eine bestimmt formell die Schrift als das Erkenntnissprincip, das andere materiell die Rechtfertigung durch den Glauben als das reale Princip der Beseligung des Menschen. Gäbe es keine Rechtfertigung durch den Glauben, so wüsste man nicht, wodurch der Mensch selig wird, und wüsste man nicht, worauf die Wahrheit dieses Satzes beruht, dass er in der Schrift als der alleinigen Quelle der göttlichen Wahrheit enthalten ist, so hätte er nicht die absolute Bedeutung, die er haben muss, wenn in ihm das höchste Princip der Beseligung des Menschen ausgesprochen sein soll. Beide Sätze gehören wesentlich zusammen, darum sind sie aber keine halbwahren Sätze, weil jeder die ganze und volle Wahrheit in dem bestimmten Sinne enthält, in welchem er sie enthalten soll. Welche Einwendung ist es ferner, das formale Schriftprincip bringe es nur zu einem biblischen Lehrsystem! Was will man denn weiter, ist denn die Schrift nicht eben dazu da, dass man aus ihr den ganzen Inbegriff der Lehren des christlichen Glaubens erkennt und sie in ihren durch die Natur der Sache bestimmten Zusammenhang bringt, und wenn sich nun in dem Zusammenhang dieser Lehren die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als diejenige herausstellt, in welcher alle übrigen zu ihrer höchsten Spitze und Einheit sich zusammenschliessen, so erhellt hieraus wieder, in welchem wahren und natürlichen Verhältniss die beiden Principien zu einander stehen. Was aber

damit gesagt sein soll, das materiale Princip bringe es nur zu sittlichen Erweckungen einzelner Individuen, ist vollends nicht zu sehen. Scheint es doch, es werde hier der schiefe Gegensatz gemacht, wie wenn das formale Princip es nur mit der Theorie zu thun hätte, bei dem materialen es aber darauf ankäme, wie es im wirklichen Leben an den Einzelnen sich äussert. Die beiden Principien stehen auch hier auf gleicher Linie. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist das Princip für das sittlich religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott, was also vom Einzelnen gilt, gilt ebenso gut auch von allen zusammen. Welcher unmotivirte Sprung ist es nun aber, wenn auf einmal im Gegensatz zu den sittlichen Erweckungen einzelner Individuen von der gemeinschaftbildenden, die Menschheit selbst wiederherstellenden Kraft des Protestantismus die Rede ist, und dann noch überdiess der Wiederherstellung der Menschheit geradezu die Wiederherstellung der wahren Kirche substituirt wird! In dem Letztern liegt allerdings der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus, aber gerade das, was den Uebergang von dem allgemein Christlichen der Wiederherstellung der Menschheit zu dem specifisch Protestantischen der Wiederherstellung der wahren Kirche vermittelt, und woraus demnach auch allein das Princip des Protestantismus abstrahirt werden könnte, wird ja hier mit keinem Worte berührt. Diese Verwirrung der Begriffe wird noch grösser, wenn den sittlichen Erweckungen einzelner Individuen, oder dem Begriff der Rechtfertigung der Begriff der Gemeinschaft oder der Kirche so gegenüber gestellt wird, dass man glauben muss, es komme auch im Protestantismus vor allem auf den Begriff der Kirche an, während doch schon die bekannte Schleiermacher'sche Formel zeigen kann, wie der charakteristische Unterschied des Protestantismus vom Katholicismus eben diess ist, dass er nicht von der Kirche, sondern von dem Verhältniss des Einzelnen zu Christus ausgeht, wie es in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben seinen bestimmten Ausdruck hat.

Das Einzige, woran man sich halten kann, um das Princip des Protestantismus zu bestimmen, sind somit immer noch die beiden gewöhnlichen Bestimmungen in Betreff des formalen und materialen Princips. Sie allein geben eine bestimmtere Vorstel-

lung von dem Wesen des Protestantismus, man kann aber, worin Hrn. Dr. Schenkel Recht zu geben ist, nicht blos bei ihnen stehen bleiben, und es fragt sich daher zunächst, ob man von ihnen aus nicht auf eine höhere, ihnen zu Grunde liegende Einheit kommen kann. Diess bestreitet Herr Dieckhoff in einer Beurtheilung der Schenkel'schen Schlussabhandlung [1]), in welcher auch er in der Hauptsache aus denselben Gründen, welche bisher entwickelt worden sind, die Schenkel'sche Behandlung der vorliegenden Frage höchst ungenügend findet. Hr. Dieckhoff meint, es sei nicht nur keine Nothwendigkeit vorhanden, jene beiden Principien in ein einheitliches Princip zusammenzufassen, sondern es zeige sich vielmehr die Möglichkeit, dass ein solches Unternehmen ein grosser Irrthum sein könnte, denn gerade darin könnte ja aller Werth, eben die Nothwendigkeit der aufgestellten Principien des Protestantismus liegen, dass an diesen bestimmten Punkten die Wahrheit scharf und genau fixirt wäre, damit es klar sei, warum es sich handle, und wie von jenen Punkten aus die sicher erfasste Wahrheit im System überhaupt zur Geltung gebracht werden müsse. Möge es auch bei der Untersuchung über das Verhältniss der beiden unterschiedenen Principien unter einander und zu dem Ganzen des Systems evangelischer Wahrheit nothwendig werden, ihre innere Zusammengehörigkeit in einer höhern Einheit von Beziehungen, in der Einheit des Systems, zu erkennen, so sei es doch nicht von vorn herein anzunehmen, dass sich dieses Höhere werde in der Form eines principiellen Satzes ausdrücken lassen, der jene beiden im Unterschiede von einander zu ersetzen im Stande wäre; es stehe vielmehr zu erwarten, dass dieses Höhere zugleich ein noch unbestimmteres Allgemeineres sein werde und desshalb unfähig, den Zweck zu erfüllen, den die beiden unterschiedenen Principien eben nur in ihrer concreten Bestimmtheit zu erfüllen im Stande seien. So zufällig und rein äusserlich können aber doch die beiden Principien nicht neben einander stehen. Wenn sich in dem einen wie in dem andern das Wesen des Protestantismns, das, was er an sich und principiell ist, ausdrückt, so müssen sie

1) Im Reuter'schen Repertorium 1854, 1. H. S. 31 f.

auch aus derselben Einheit, derselben Grundanschauung von dem Verhältniss des Menschen zu Gott hervorgegangen sein, die zum Charakter des Protestantismus gehört. Diess zeigt sich auch, sobald man sie genauer darauf ansieht, wie in ihnen das Verhältniss des Menschlichen zum Göttlichen aufgefasst ist. Wenn der Protestantismus das Princip der Seligkeit in die Rechtfertigung durch den Glauben setzt, so stellt er nicht nur den Glauben den Werken entgegen, sondern gibt auch dem Glauben eine so intensive Bedeutung, dass dem eigenen Thun des Menschen jede Mitwirkung zur Seligkeit des Menschen abgesprochen wird. Der Glaube selbst ist daher kein Werk des Menschen, keine Frucht seiner eigenen Selbstthätigkeit, er ist nur ein Geschenk der Gnade, eine Wirkung des in Wort und Sakramenten sich wirksam erweisenden göttlichen Geistes. Wie auf diese Weise das materiale Princip, die Rechtfertigung durch den Glauben auf ein höheres, ein rein receptives und passives Verhältniss des Menschen zu Gott bedingendes Princip zurückführt, so ergibt sich dasselbe aus der nähern Betrachtung des formalen. Je grösseren Nachdruck der Protestantismus auf das Schriftprincip legt, und je höher ihm die Schrift steht, als die alleinige Erkenntnissquelle der göttlichen Wahrheit, um so weniger kann die Anerkennung der Schriftauctorität von etwas abhängig sein, was ausser der Schrift nur menschlichen Ursprungs wäre. Zur protestantischen Lehre von der Schrift gehört daher wesentlich auch der Satz, dass nur die Schrift selbst sich dem Menschen als das bezeugen kann, was sie an sich ist: wie die Schrift selbst das Werk des sie dictirenden göttlichen Geistes ist, so ist es derselbe Geist, welcher in ihr zum Geiste des Menschen spricht und ihm das Verständniss der Wahrheit öffnet. In der hohen Bedeutung, welche im Protestantismus das *testimonium spiritus sancti* hat, gibt sich somit dasselbe höhere Princip zu erkennen, aus welchem der rechtfertigende Glaube hervorgeht. Das Verhältniss des Menschen zu Gott hat sowohl eine theoretische als eine practische Seite. Wie auf der theoretischen Seite die menschliche Erkenntnissthätigkeit vor der Wirksamkeit des in der Schrift sich selbst bezeugenden Geistes völlig zurücktritt, so beruht auch auf der praktischen, da, wo die Seligkeit des Menschen thatsächlich realisirt

werden soll, alles, was darauf sich bezieht, schlechthin auf der Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Dass also in dem ganzen sittlich religiösen Verhältniss des Menschen zu Gott nichts durch die eigene Thätigkeit des Menschen bedingt sein kann, sondern alles, was sowohl die Erkenntniss der seligmachenden Wahrheit als auch die Frucht derselben, die reelle Beseligung des Menschen betrifft, den unbedingten absoluten Grund seines Wirkens nur in der göttlichen Causalität hat, diess ist die wesentliche Grundanschauung oder das Princip des Protestantismus, und die beiden Bestimmungen, die man als das formale und materiale Princip zu bezeichnen pflegt, sind nur der concrete Ausdruck desselben Princips, das der Natur der Sache gemäss eine doppelte Seite, eine theoretische und practische an sich unterscheiden lässt.

Ist aber wirklich mit diesem so schlechthin receptiven und passiven Verhältniss, in das der Mensch zu Gott gesetzt wird, alles erschöpft, was zum Wesen des Protestantismus gehört? Diess kann man schon desswegen nicht annehmen, weil die bisherige Entwicklung des protestantischen Princips von selbst noch als eine sehr einseitige erscheint. Wie kann man sagen, was der Protestantismus ist, wenn man nicht vor allem auch darauf sieht, wie und auf welchem Wege und aus welchem Interesse er das, was er ist, geworden ist? Schon der Name des Protestantismus spricht die Forderung aus, ihn aus der Art und Weise seiner Entstehung zu begreifen. Das Protestiren setzt immer ein bestimmtes Object voraus, zu welchem man sich nur negativ verhalten kann. Wie ist es möglich, das Wesen des Protestantismus richtig aufzufassen, wenn man nicht von seinem Gegensatz zum Katholicismus ausgeht? Wie kann man wissen, warum der Protestantismus sein formales Princip in die Schrift, sein materiales in die Rechtfertigung durch den Glauben setzt, wenn man diese Principien nicht als Antithese zu den entgegengesetzten Grundsätzen des Katholicismus betrachtet? Der Protestantismus ist die Verneinung des Katholicismus, was dem Katholicismus als die höchste göttliche Wahrheit gilt, wird von dem Protestantismus nicht als solche anerkannt, er protestirt und negirt und stellt sogar das gerade Gegentheil als die schlechthin geltende Wahrheit

auf. Bedenkt man nun, welchen Anspruch der Katholicismus darauf machte, die Eine absolute Wahrheit zu sein, und wie allgemein und unbedingt er als die über jeden Widerspruch erhabene Wahrheit anerkannt sein wollte, so kann die Entstehung des Protestantismus nicht ohne einen Akt der freien Selbstbestimmung gedacht werden, die die höchste geistige und sittliche Energie voraussetzt. Was auf der einen Seite die Losreissung und Befreiung von einer schlechthin bindenden, das ganze religiöse Leben beherrschenden Macht ist, ist auf der andern die Constituirung einer neuen Form des Bewusstseins, die das Princip, durch das sie in's Dasein trat, nur in sich selbst hat. Hat der Katholicismus seine Bedeutung in einem System, in welchem der Einzelne für sich selbst nichts, sondern alles, was er ist, nur in der Einheit des Ganzen ist, von welchem er getragen und gehalten wird, und in welchem ihm sein eigenes Selbst nur ein verschwindendes Moment eines allgemeinen Gesammtbewusstseins wird, so hat dagegen der Protestantismus den Quellpunkt seines Ursprungs in der Tiefe des individuellen Bewusstseins, in dem Ernste der Selbstbetrachtung, mit welcher man in sich selbst zurückgeht und sich in sein eigenes unmittelbares Selbstbewusstsein vertieft. Man gehe nur den geschichtlichen Anfängen des Protestantismus nach, um zu sehen, wo er den eigentlichen Sitz seines ersten Entstehens hat. Sind es nicht jene Gedanken und Empfindungen, jene Zweifel und Gewissensanfechtungen, in welchen ein mit sich selbst ringendes Herz sich selbst verzehrte, bis es mit allen Schmerzen eines neuen werdenden Lebens das aus sich geboren hatte, was, sobald es stark und kräftig genug geworden war, auch äusserlich hervortrat, um als ausgesprochenes Wort mit der unüberwindlichen Macht der Wahrheit in der Welt zu wirken. Es ist die innerste Tiefe des individuellen Lebens, in die uns dieser geistige Process versetzt, und wenn wir weiter fragen, was sein eigentlicher Inhalt ist, um was es sich in allen jenen Bewegungen und Seelenkämpfen handelt, so ist es auch wieder das Individuellste und Subjectivste, das es geben kann. Denn was kann den Menschen näher angehen und ihn unmittelbarer berühren, als die Sorge um sein ewiges Heil, die Frage um Sein und Nichtsein, wenn er an allem, worin ihm bisher ausser ihm der

feste objective Grund seines Heiles zu liegen schien, irre geworden und auf sich selbst zurückgewiesen, erst darüber wieder mit sich selbst einig werden muss, was er für das Heil seiner Seele zu glauben und zu hoffen habe? In diesem, den Gegensatz des Protestantismus zum Katholicismus hervorrufenden geistigen Process wird sich der Mensch erst seiner selbst als eines freien, sich selbst bestimmenden sittlichen Subjects bewusst, er weiss es, dass es sich um sein eigenes tiefstes und innerstes Interesse handelt, und in diesem Bewusstsein wird er sich auch bewusst, dass ihm nichts die Gewissheit seines Heils gibt, was er nicht mit der eigenen freien Zustimmung seines innersten Selbsts als den Grund seines Heils erkennt. In diesem Sinne ist die Behauptung zu verstehen, dass das Princip der Subjectivität, der Autonomie des Subjects, erst im Protestantismus zu seinem Rechte kommt. Nur auf dem Standpunkt des Protestantismus gibt es ein zum klaren Bewusstsein seiner selbst gekommenes Subject, eine freie Subjectivität, die allem, was ausser ihr ist, mit dem Bewusstsein gegenüber tritt, dass es nur soweit eine bestimmende Macht und bindende Auctorität für sie hat, als es in ihrem eigenen Interesse ist, eine solche in ihm anzuerkennen und mit freier Selbstbestimmung sich ihr zu unterwerfen. Dagegen meint nun aber Hr. Dr. Schenkel (S. 19), eine solche Freiheit und Emancipation des Subjects sei im Grunde eine Selbstvergötterung des Subjects, das nur an sich selbst, an seiner natürlichen, mit Sünde behafteten Auctorität genug zu haben meine. Es fehle meiner Anschauung an der Demuth des menschlichen Subjects vor der übermenschlichen transcendenten göttlichen Wahrheit, die doch dem Protestantismus erst seinen eigenthümlichen Character verleihe. Das Subject glaube im innersten Wesen und Grunde doch nur an sich selbst. Es fehle meiner Anschauung die Anerkennung der göttlichen bewussten Persönlichkeit, der objectiven Absolutheit der Gottesoffenbarung, vor welcher das Subject sich in sich selbst zu beugen, die es als das über ihm Stehende, ewig Wahre, in sich Selbstständige, anzuerkennen, in die es sich, freilich nur mit demüthiger Liebe und glaubiger Hingebung, zu versenken und vertiefen habe. Denkfreiheit im ausgedehntesten Sinne wäre von diesem Standpunkt aus das Princip des Protestantismus, diess

führe aber unvermeidlich auf die Abwege subjectiver Denkwillkür und eines in letzter Instanz die Substanz der h. Schrift, wie des protestantischen Bekenntnisses, auflösenden subjectiven Kriticismus. Alles diess würde mit vollem Rechte gesagt, wenn das Princip der Subjectivität, als Princip des Protestantismus, so zu verstehen wäre, der Protestantismus sei seinem ganzen Wesen nach nichts anders, als die freie Subjectivität, die Autonomie des Subjects. Ich habe jedoch ausdrücklich erklärt, dass diess nur die eine der beiden einander gegenüberstehenden Seiten sei, dass, wenn die Tendenz des Protestantismus auf der einen Seite dahin gehe, in dem Selbstbewusstsein des Subjects den Punkt zu erfassen, in welchem das Subject nur sich selbst hat, von sich nicht lassen kann, und sich als die absolute Macht über alles weiss, was ein Object seines Bewusstseins sein soll, das protestantische Bewusstsein auf der andern Seite ebenso getrieben wird, sich in den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens zu versenken, um in ihm seiner Abhängigkeit und Endlichkeit, seiner ganzen Negativität sich bewusst zu werden [1]). Das Eine schliesst das Andere nicht aus, es soll daher auch in der hier gegebenen Entwicklung von allem demjenigen nichts zurück genommen werden, was als Grundanschauung des Protestantismus in Hinsicht der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott, sofern in allem, was sich auf die Erkenntniss der Wahrheit und die reelle Beseligung bezieht, nichts blos menschlich bedingt sein kann, bestimmt worden ist. Die Frage kann daher nur sein, wie das Eine mit dem Andern zu vereinigen ist, wie beide Bestimmungen als gleichberechtigte Momente derselben Begriffseinheit zu begreifen sind. Auf welche Weise es nun aber auch gelingen mag, den Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, zu lösen, so kann doch in keinem Falle das Princip der Subjectivität als wesentliche Bestimmung des Begriffs des Protestantismus aufgegeben werden. Ja, wenn man fragt, welches der beiden Momente dem andern voranzustellen und für das ursprünglichere und wesentlichere zu halten sei, das subjective oder das objective, so kann man sich nur für das subjective entscheiden. Denn was ist dieses Subjectivitätsprincip, die Freiheit und Autonomie des

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1847. S. 536 f.

Subjects anders als eben jene Glaubens- und Gewissensfreiheit, die man allgemein als das unveräusserlichste Recht des Protestantismus und ebendesswegen als das eigentliche Element seines Daseins betrachtet. Mag man daher auch noch so grosses Gewicht darauf legen, dass die Anerkennung der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott in dem ganzen Werke der Heilsordnung das substanzielle Wesen des Protestantismus sei, so frage man sich doch, auf welchem Wege der Protestant zu dieser Ueberzeugung gelangen kann, wenn es nicht der Akt der freien Selbstbestimmung ist, durch welchen er sich von der schlechthin bindenden Auctorität der Kirche, die der Katholicismus zu seinem höchsten Princip macht, losreisst und seiner geistigen Freiheit und Autonomie sich bewusst wird. Gesetzt also auch, die unbedingte Abhängigkeit gehöre nicht minder wesentlich zum Inhalt des protestantischen Bewusstseins, so muss es sich doch vor allem als freies, sich selbst bestimmendes gewusst haben, um seine Freiheit durch einen freien Akt seiner Selbstbestimmung an jene Abhängigkeit hinzugeben. Es lässt sich mit Einem Worte die Entstehung des Protestantismus nicht begreifen, ohne dass man auf die Idee der Freiheit als das principielle Element seines Daseins zurückgeht und wo uns in der Entwicklungsgeschichte eine Erscheinung begegnet, die wir ihrer ganzen Bedeutung nach als einen charakteristischen Ausdruck des protestantischen Geistes betrachten müssen, ist es immer wieder dieselbe Energie des Selbstbewusstseins, die zum wesentlichen Begriff des wahrhaft freien sittlichen Subjects gehört, wodurch er sich bethätigt, wie vor allem in der grossartigen Persönlichkeit Luthers selbst, wenn er, dieses Eine auf sich selbst gestellte Individuum, allen Auctoritäten, der ganzen Macht der Kirche und des Papstthums gegenüber sich einzig nur auf das stützt, was ihn seine eigene freie Ueberzeugung als unwiderlegliche Wahrheit erkennen und unabänderlich festhalten heisst. Wird diese Freiheit, diese Autonomie, diese Energie des Selbstbewusstseins eine Selbstvergötterung des Subjects genannt, so ist sie es nur so, wie überhaupt die Freiheit im sittlichen Sinne nur als ein absolutes, nicht weiter erklärbares Princip aufzufassen ist [1]).

1) Nichts anders als dieses Subjectivitätsprincip kann gemeint sein,

Da demnach die beiden Momente, das subjective und objective, wesentlich zusammengehören, so kann auch das wahre Wesen des Protestantismus nur in der Vereinigung und gegenseitigen Durchdringung beider bestehen. Würde der Protestantismus das Subject des religiösen Bewusstseins nicht als ein frei sich selbst bestimmendes voraussetzen, so würde er dem Princip seines Ursprunges untreu werden, das Selbstbewusstsein verläugnen, von welchem er ausgieng, und wenn er die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott in allem, was sich auf seine Seligkeit bezieht, nicht anerkennen würde, so würde er gleichfalls seinen wesentlichen Charakter und das ursprüngliche Seligkeitsinteresse, das das ihm zu Grunde liegende Motiv war, verläugnen, da er nur darum sich in einen so principiellen Gegensatz zum Katholicismus gesetzt hat, weil er das nicht durch das eigene Thun des Menschen bedingt sein lassen wollte, was den unbedingten Grund seiner Gewissheit allein in der absoluten Causalität Gottes haben kann. Ob nun aber überhaupt ein solches Ineinandersein der beiden Principien möglich ist, ob dasselbe Bewusstsein sich als ein an sich freies und zugleich als ein unbedingt abhängiges wissen kann, ist die weitere hier sich anschliessende Frage, und da wenigstens so viel behauptet werden kann, dass noch keines der bisherigen Systeme des Protestantismus als eine vollkommen genügende Lösung dieser Fragen anzusehen ist, und die ganze Geschichte des Protestantismus innerhalb der bezeichneten beiden Punkte in eine sehr weite Differenz auseinandergeht, so kann überhaupt das Wesen des Protestantismus nur als eine in ihrer fortgehenden Lösung begriffene Aufgabe aufgefasst werden. Der Protestantismus ist seinem Princip und Wesen nach das Streben des freien selbstbewussten Subjects, die Gewissheit

---

wenn man mit allem Nachdruck auf den ethischen Charakter des Protestantismus dringt, nur setze man das Ethische nicht in den schiefen Gegensatz zum Intellectuellen, wie wenn der Protestantismus rein intellectualistisch würde, so bald ihm sein Bewusstsein nicht einzig und allein in das Sündenbewusstsein aufgeht. Der Protestant soll sich als Sünder wissen, indem er sich aber als das Subject der Sünde weiss, weiss er auch, dass es sich in ihr um sein innerstes subjectivstes Interesse handelt, von welchem er nicht lassen kann, ohne sich selbst aufzugeben.

seines Heils dadurch zu erlangen, dass es, in dem Bewusstsein seiner Freiheit, die alleinige Ursache seiner Beseligung in der absoluten Causalität Gottes erkennt. Es liegt auch hierin ein sehr charakteristischer Unterschied des Protestantismus und Katholicismus. Je ernster, tiefer, innerlicher der Protestantismus die Aufgabe des christlich religiösen Bewusstseins auffasst, um so weniger kann er bei einem so äusserlich gegebenen, schlechthin in sich abgeschlossenen, auf immer fertigen, auf der Tradition der Vergangenheit ruhenden System stehen bleiben, wie das des Katholicismus ist. Jede Lehrform, in welche er den Inhalt seines religiösen Bewusstseins bringt, ist ihm immer nur ein neuer Versuch, die beiden Principien, von welchen keines von dem andern lassen und doch jedes das andere von sich abzustossen und auszuschliessen scheint, so viel möglich auf den der Idee seines Wesens adäquaten Ausdruck zu bringen, und da jeder Versuch dieser Art immer wieder nach der einen oder andern Seite hin einen Punkt offen lässt, auf welchem die beiden Principien zu keiner vollkommenen Einheit zusammengehen, sondern das eine gegen das andere verkürzt erscheint, so sieht sich das unbefriedigte Bewusstsein dadurch immer wieder weiter getrieben und die Lösung seiner Aufgabe entrückt sich ihm mehr und mehr in eine unendliche Ferne. Wie der Zwiespalt, in welchem die beiden Principien ungeachtet ihrer innern Zusammengehörigkeit zu einander stehen, die Ursache war, dass der Protestantismus gleich anfangs in die beiden immer weiter auseinandergehenden Formen des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs sich spaltete, so ist derselbe Conflict und die Nothwendigkeit, immer wieder an der Lösung derselben Aufgabe zu arbeiten, überhaupt das bewegende Princip der ganzen Entwicklungsgeschichte des Protestantismus, und man kann in den innern Gang seiner Entwicklung nicht tiefer eindringen, wenn man nicht alle wichtigeren Erscheinungen, insbesondere diejenigen, die sich auf das Verhältniss der beiden Lehrbegriffe beziehen, vor allem darauf ansieht, wie sie sich zu jenem Problem und seiner Lösung verhalten.

Die Untersuchungen über das Wesen und die geschichtliche Entwicklung des Protestantismus haben neuestens durch mehrere

bedeutende Werke eine sehr erwünschte Förderung erhalten. Insbesondere ist diess durch A. Schweizers neuestes Werk: Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, erste Hälfte, das 16. Jahrhundert, Zürich 1854, geschehen. Der berühmte Verfasser, unter den jetzigen Theologen unstreitig der gründlichste und scharfsinnigste Kenner des reformirten Lehrsystems, gibt in demselben eine neue sehr dankenswerthe Frucht seiner mit unermüdetem Fleisse fortgesetzten Forschungen, und mit ihr eine neue sehr anregende Veranlassung, insbesondere über das Verhältniss der beiden Lehrbegriffe sich noch genauer zu verständigen. Statt einer anfangs beabsichtigten alles umfassenden reformirten Dogmengeschichte, welche neben den schon hinlänglich bearbeiteten Abendmahlszerwürfnissen auch eine Menge anderer nicht bedeutender einzelner Streitverhandlungen hätte vorführen müssen, hat Hr. Dr. Schweizer in dem genannten Werke das zum Gegenstand einer besonderen Darstellung gemacht, was sich vollständiger geben lässt und ein höheres Interesse in Anspruch nimmt, die Geschichte der Centraldogmen, welche als Antwort auf die Frage, wie der sündhafte Mensch erlöst und selig werde, auf dem reformirten Boden in der absoluten Prädestinationslehre sich charakterisirend, die wichtigsten Erörterungen veranlasst haben.

Hr. Dr. Schweizer hat das im ersten Buch beschriebene 16. Jahrhundert in folgende vier Perioden getheilt: 1. die gemeinsame Lehre, 2. die ausgebildete Lehre wider die römisch-katholische, 3. der Gegensatz zur socinianischen Lehrweise, 4. die Lehre gegenüber dem lutherischen Zurücktreten. Das Hauptinteresse ruht auf der ersten und vierten Periode. Den Inhalt der ersten fasst Hr. Dr. Schweizer so zusammen (S. 57): „Vierzig Jahre lang ist das *servum arbitrium* und die absolute Prädestination gemeinschaftlich von der reformatorischen Kirche geltend gemacht worden, wie alles kirchlich Protestantische wesentlich gegen die römisch-katholische Lehre oder protestantische Secten gerichtet. Luther hat diese centralen Dogmen am bestimmtesten als Grundlage der Reformation geltend gemacht, dieselben alle aufgestellt, aber im vorherrschenden Interesse des verknechteten

Willens, Zwingli entwickelt sie in mancher Hinsicht, beherrscht von der Idee absoluter Gottheit und Vorsehung, Calvin endlich vollendet abschliessend den Lehrbegriff in seinem ganzen Inhalt, geleitet von der Idee der ewigen Rathschlüsse. Diese ganze Entwicklung ist ein zusammenhängender Process, aber jeder der drei Reformatoren arbeitet auf eigenthümliche Weise." Auch in der Geschichte der zweiten und dritten Periode hebt Herr Dr. Schweizer als Hauptpunkt hervor, dass der Streit gegen die pelagianische Richtung sowohl des römisch-katholischen als des socinianischen Lehrbegriffs ein gemeinschaftlich protestantischer war, und dass man in Ansehung dieser Kerndogmen noch von keiner Verschiedenheit lutherischer und reformirter Theologen wusste, so sehr auch dieselben über das Abendmahl und christologische Punkte schon zerfallen waren. Selbst Melanchthons Zurücktreten von Lehren, die er, wie Luther auf's Eifrigste geltend gemacht hatte, habe man auf reformirter Seite nicht so angesehen, dass er wirklich anders denke, sondern man habe in seinem Benehmen eine blosse Berücksichtigung der practischen Missdeutung oder Charakterschwäche gesehen, Calvin sei überzeugt geblieben, dass Melanchthon in der Sache mit ihm übereinstimme und nur in der Form von ihm abweiche. Seine Milderungen in der Lehre von menschlicher Freiheit und göttlicher Prädestination seien als ein Zurücktreten vom ganzen ältern Protestantismus erschienen, das, obwohl in Genf zuerst empfunden, auch unter lutherischen Theologen endlich heftigen Widerspruch erregt habe. Das strengere Binden der göttlichen Gnadenwirkungen an die kirchlichen Gnadenmittel war, wie Hr. Dr. Schweizer weiter sehr treffend zeigt, sowohl der Grund, warum Luther die Prädestinationslehre später nicht mehr hervorhob, als auch überhaupt der Punkt, von welchem aus die Entwicklung in der lutherischen Kirche dann weiter ging im Gegensatz zu der von Calvin gehandhabten Lehrweise, welche den synthetischen, von oben herabführenden Weg als ebenso berechtigten, wie den analytischen, ausgebildet hat. Nachdem die Lutheraner sich lange Zeit mit dem Protest gegen die synthetische Methode im Vortrag der Prädestinationslehre begnügt hatten, wobei diese selbst nicht angegriffen, sondern nur indirect herabgesetzt wurde, schritt man

endlich, im sechzehnten Jahrhundert, noch sehr behutsam zur directen Bestreitung derselben, die nicht von Melanchthon's, sondern von dem ihn bekämpfenden streng lutherischen Geiste ausging, wie diess am schlagendsten Tilemann Hesshuss zeigt, welcher im Jahr 1560 gleichzeitig die Abendmahlslehre Calvin's und Melanchthon's, und die Prädestination bekämpfte. Doch wurde auch dadurch noch nicht die Trennung der Lutheraner und Reformirten in der Prädestinationslehre begründet, sondern erst das Zerwürfniss der Strassburgischen Kirche 1561—63 führte diese Wendung der Dinge herbei. In dem Ausgang des Zanchi'schen Streits siegte in Strassburg das Lutherthum über den noch tief wurzelnden reformirten Typus, Strassburg wurde seitdem immer feindseliger gegen das reformirte Wesen, und während die eingeholten Gutachten und die um dieselbe Zeit abgefassten Symbole die völlige Uebereinstimmung der reformirten Hauptsitze in der Prädestinationslehre bezeugten, wurden eben dadurch die Lutheraner in ihrer abweichenden Entwicklung gefördert, bis diese endlich in der lutherischen Concordienformel in der bekannten Form ihren Ausdruck erhielt. Die Lehre sollte zwar stehen bleiben und nur unschädlich in den Hintergrund treten, die Formel legte aber doch zu der entstehenden Scheidung den Grund, da sie überall eine Abweichung der reformirten Eigenthümlichkeit sein wollte. Begründet wurde nach dem Streit mit S. Huber die neulutherische Lehre hauptsächlich durch Aeg. Hunnius. Mit dem Ende des Jahrhunderts wollte die lutherische Kirche auch in der Lehre von der Gnadenwahl von der reformirten bestimmt geschieden sein, und die Gnadenwahl wurde nun ein blos von der letztern verfochtenes Dogma.

Da eine neue geschichtliche Darstellung dieser Art nur den Zweck haben kann, den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus in ein helleres Licht zu setzen und in das innere Wesen desselben tiefer hineinblicken zu lassen, so kann um so mehr eine so gründliche und so genau in das Einzelne eingehende nur aus diesem Gesichtspunkt beurtheilt werden. Fragen wir nun aber, was sich in dieser Beziehung aus ihr ergibt, so scheint das Resultat sehr einfach vor Augen zu liegen. Die Reformirten haben die ursprüngliche gemeinschaftliche Lehre von der absoluten Prädesti-

nation auch in der Folge, als die Lutheraner eine von ihr abweichende Richtung nahmen, treu festgehalten, welche andere Lehre kann daher so sehr der wahre und ächte Ausdruck des Protestantismus sein, wie eben diese, die noch jetzt die Hauptunterscheidungslehre zwischen den Reformirten und Lutheranern ist? Wenn auch Hr. Dr. Schweizer es vermeidet, über den absoluten dogmatischen Vorzug des reformirten Lehrbegriffs vor dem lutherischen ein bestimmtes und entschiedenes Urtheil auszusprechen, so kann doch über seine Ansicht hierüber nicht wohl ein Zweifel stattfinden. Die Centraldogmen der reformirten Kirche gehören so wesentlich zum ursprünglichen Charakter des Protestantismus, dass die erste Aufgabe der Reformation sein musste, diese Lehren unverkümmert hervorzuheben, so durchaus nothwendig, dass alle Bedenken, Schwierigkeiten, ja alles Gehässige, was daran haftete, nicht habe aufkommen noch gehört werden können. Ein Erasmus und Bolsec hätten die Reformation nicht zu Stande gebracht. Erst als diese gesichert und ihr Bestand errungen war, habe die ruhige Revision der ersten Lehrformulirung ohne Gefahr sich Bahn brechen können [1]) (S. 249). Aber auch diese Revision konnte nur im Sinne der reformirten Lehre geschehen, da es keines weitern Beweises bedarf, dass die lutherische Kirchen-

---

1) Noch stärker spricht sich Hr. Dr. Schweizer hierüber in der Vorrede S. IX so aus: „Es lasse sich unmöglich verkennen, dass der rücksichtslos geschärfte Augustinismus nöthig gewesen sei, um für die dringend aufgegebene Reformation den Boden zu erkämpfen, während ein Erasmus, Bolsec, Castellio, Bibliander, Socinus, ja auch der spätere Melanchthon und Arminius das Reformationswerk niemals durchgesetzt hätten. Dazu sei die ganze schroffe Kühnheit des Lutherischen *servum arbitrium*, der Zwingli'schen *providentia*, der Calvinischen *praedestinatio* in Schriften, deren Titel schon jeden der drei Männer characterisire, eine innere und äussere Nothwendigkeit gewesen, und falle viel zu schwer in's Gewicht, als dass es jener modernen Gläubigkeit, die grossentheils nur auf selbstgemachtem Entschlusse ruhe, gelingen könnte, dieser bahnbrechenden reformatorischen Manifeste als zufälliger Nebenerscheinungen sich zu entledigen. Nur diese starken Hebel, rein religiösen Interessen dienstbar und von vollendeter Ueberzeugung eingelegt, haben die Massen schreiender Missbräuche wenigstens aus einem Theil der Kirche zu beseitigen vermocht, und dadurch auch dem andern Theil eine gewisse Reform ermöglicht."

lehre auf dem Punkte, auf welchem sie sich in der Concordienformel befand, nicht wohl stehen bleiben konnte, sondern sich später weiter entwickeln musste. Sie hatte daher nur die Wahl, entweder das Interesse an der menschlichen Freiheit wirklich aufzunehmen, wie es Melanchthon versuchte, oder zur Gnadenwahl zurückzukehren (S. 579), im erstern Fall aber hätte sie sich in einen gar zu offenbaren Widerspruch zu dem ursprünglichen Princip des Protestantismus gesetzt. Mit sichtbarer Wärme hat Hr. Dr. Schweizer seine Vorliebe für den reformirten Lehrbegriff in folgender Stelle der Vorrede ausgesprochen (S. XII): „Zu wenig würdige man die hohen und grossen Interessen, welche von der streng reformirten Theologie, ob auch in damaliger Anschauungsweise, unverkümmert festgehalten worden seien, während sie in andern Lehrsystemen verkürzt erscheinen. Gewiss sei die absolute Gottesidee, das Umfasstsein aller endlichen Ursachen und Erfolge von der unendlichen, das Gegründetsein namentlich alles Heilslebens auf die ewig in Gott wohnende Gnade, die Aufstellung einer vollständigen Theodicee und das ernste Ringen mit den Schwierigkeiten der religiösen Weltansicht überhaupt eine ehrenwerthe Leistung gegenüber jeder Lehrweise, welche diese Aufgaben entweder nicht einmal recht in's Auge fasse, schnell und oberflächlich sie preisgebe, wie im Socinianismus, oder, wie es den spätern Lutheranern begegne, sie dem Interesse an den kirchlich gegebenen Gnadenmitteln aufopfere, oder diplomatisch vorsichtig, wie man zu Trient vorgezogen, zwischen den schwierigen Problemen sich durchwinde. Ein *decretum horribile* nehme Calvin sicherlich nicht auf sich, ohne die bedeutendsten Hauptstücke christlicher Frömmigkeit in demselben besser gewahrt zu wissen, als keiner der übrigen ihm wohlbekannten Lehrbegriffe es leiste. Ohne Calvin's nie wankende Behauptung, dass Gott um Gott zu sein, alles Geschehende irgendwie gewollt und beschlossen haben müsse, würden wohl die Lutheraner einem socinianischen Deismus allzu nahe gekommen sein, wie es ja den Remonstranten dann wirklich begegnet sei.“ Zwar lenkt Hr. Dr. Schweizer im Folgenden weiter etwas ein, um beiden Lehrbegriffen nach beiden Seiten hin die gleiche Anerkennung zu Theil werden zu lassen. Es sei keine Frage, die protestantischen Cen-

traldogmen geben ihre reformirte Eigenthümlichkeit darin kund, dass sie an die Prädestinationsidee sich anlehnen, während es lutherische Eigenthümlichkeit gewesen sei, die Glaubensrechtfertigung, welche schon Zwingli nur mittelst einer Redefigur habe erklären können, als Kern und Mittelpunkt hinzustellen. Hinter diesen Dogmen liege deren tiefere Quelle, dort die alles namentlich alles Heil ausschliesslich setzende und bestimmende Gottheit; hier das strenge Gebundensein alles Heils an die evangelischen Gnadenmittel, dort daher das schlechthin Abhängigsein von Gott, welches den Gnadenmitteln gegenüber sich beschränken müsse. Beide Interessen gehören beiden protestantischen Lehrbegriffen an, aber in umgekehrter Unterordnung, so dass jeder der Ergänzung durch den andern bedürfe, bis die höhere Einheit errungen sei. Es fällt jedoch auch hiemit kein sehr bedeutendes Moment auf die Seite des lutherischen Lehrbegriffs, da seine Gebundenheit an die Gnadenmittel nur dieselbe schwankende Halbheit ist, mit welcher er uns in der Concordienformel erscheint.

Wenn demnach der ächt protestantische Typus nur im reformirten Lehrsystem in seiner Reinheit bewahrt worden sein soll, wie steht es, müssen wir vor allem fragen, der absoluten Prädestination gegenüber mit der Idee der sittlichen Freiheit? Wie kann ein Lehrbegriff so hoch gestellt werden, welcher um nur alles, wodurch das Heil des Menschen bedingt ist, an die absolute Vorherbestimmung Gottes zu knüpfen, die freie sittliche Selbstbestimmung völlig ausschliesst, und wie kann gerade hierin die grösste Eigenthümlichkeit des Protestantismus bestehen, wenn doch nicht verkannt werden kann, dass nicht nur überhaupt der Protestantismus streng sittlicher Natur ist, sondern auch durch ihn erst im Gegensatz gegen den Katholicismus das Princip der freien Subjectivität zu seinem vollen Recht gekommen ist? Ist nicht, wenn wir auf die allgemeine Aufgabe zurücksehen, welche der Protestantismus für das religiöse Bewusstsein zu lösen hat, dem seines Heilsinteresses sich bewussten Subject die absolute Gewissheit seines Heils zu geben, eine solche Aufopferung des einen der beiden einander gegenüberstehenden Principien an das andere eine so einseitige Lösung, dass sich das protestantische Bewusstsein schon darum nicht durch sie befriedigt fühlen kann? Die

Vertheidiger der Lehre von einer absoluten Prädestination haben es auch selbst, bei aller Entschiedenheit, keineswegs so leicht genommen, mit der Idee der Freiheit völlig zu brechen, und daher, wie diess schon Augustin that, immer wieder den Versuch gemacht, ihrem System neben der Prädestination auch die Freiheit zu vindiciren, nur hat diess einen so zweideutigen Gebrauch des Begriffs der Freiheit und eine so vielfache Verwirrung der Begriffe zur Folge gehabt, dass nichts mehr zu wünschen ist, als die Beseitigung aller dieser vagen und unklaren Bestimmungen, die da am wenigsten an ihrer Stelle sind, wo es sich darum handelt, den wissenschaftlichen und religiösen Werth zweier bei aller Verwandtschaft so verschiedener Lehrbegriffe, wie der lutherische und reformirte sind, auf ihren bestimmten Ausdruck zu bringen. Mit Recht verlangt auch Hr. Dr. Schweizer, dass man sich vor allem darüber verständige, da diess der Punkt sei, welcher bis zum heutigen Tage so viel Missverständniss veranlasse (S. 29). Er selbst behauptet, wie schon früher (man vgl. Theol. Jahrb. 1849 S. 153 f.), so auch in dem neuesten Werke eine Synthese des Determinismus und der Freiheit, die er nicht nur als die richtig verstandene Lehre der Reformirten, sondern auch an sich als eine für das Bewusstsein vollziehbare Einheit der Vorstellung betrachtet. Unwillkürlich stelle man sich vor, als sei ein freies, verantwortliches Handeln des Menschen nur da möglich, wo Gott nichts vorherbestimmt, den Weltplan nicht festgestellt habe, daher Prädestination nur für einen knechtischen Willen gelehrt sein könne. Vielmehr gebe es eine Ansicht, dass überhaupt alles, was der geschöpfliche Wille als solcher thut, von der göttlichen Prädestination umfasst, vom Weltplan irgendwie fixirt sei, dieses aber, da das Geschöpf nie wisse, was vorherbestimmt sei, darum auch die thatsächliche Natur seines Handelns nicht ändere. Kurz man vermenge zwei ganz verschiedene Sätze, den, dass der sündlich verknechtete Wille nichts Gutes wolle, und den, dass alles geschöpfliche Thun, ohne es zu wissen, mit dem, was prädestinirt ist, zusammentreffe. Da die Reformatoren, wie Augustin [1]), dieses selbst nicht klar zu unterscheiden

1) In Betreff Augustins behauptet Schweizer a. a. O. S. 29 man

wissen, so sei die Anerkennung dieser Thatsache zum Verständniss ihrer Lehren unerlässlich. Von dieser Synthese des Willens mit dem Determinismus ist in der Schweizer'schen Darstellung wiederholt die Rede, man vgl. S. 199. 203. 330. 372. Am letztern Orte wird der Sinn der orthodoxen Lehre näher so bestimmt: „sie sei weit entfernt, des Menschen Zurechnungsfähigkeit zu ver-

---

fasse ihn schwerlich richtig, wenn man seiner Lehre, Adam sei bis zum Fall durchaus frei gewesen, den Sinn leihe, als sei Adam von der göttlichen Festsetzung alles Geschehens unumfasst gewesen, dann aber plötzlich durchaus unfrei, d. h. der göttlichen Determination unterworfen worden, denn Freiheit und Prädestination nebst untrüglichem Vorherwissen seien dem Augustin keineswegs Realitäten, welche einander ausschliessen, und jedenfalls könne er nicht zugeben, dass die ganze Weltentwicklung, welche je nachdem Adam stand oder fiel, eine durchaus verschiedene werde, von Gott dem Zufall oder dem blossen Willen Adams anheimgestellt worden sei. Ist in Augustins System irgend etwas ausser Zweifel, so ist es der Satz, dass Adam durch den Fall die Freiheit des Willens verloren habe. Wird nun behauptet, Freiheit und Prädestination schliessen bei Augustin einander nicht aus, so kann hiemit nur gesagt werden, das Sein Adams sei auch schon vor dem Fall ein schlechthin determinirtes, und der Fall selbst prädestinirt gewesen. Allein Augustin spricht in Beziehung auf den Fall von einem blossen Vorherwissen Gottes, das nach der gewöhnlichen Freiheitstheorie die Freiheit des Willens nicht aufheben sollte. Frei war also Adam, sagt man nun aber, er habe doch von der göttlichen Festsetzung alles Geschehens umfasst sein müssen, und habe durch den Fall nicht die Weltentwicklung ändern können, so verwechselt man Weltordnung und Prädestination. Jede Freiheitstheorie muss annehmen, dass so Vieles auch gegen Gottes Willen geschieht, doch zuletzt alles innerhalb der von Gott für das Ganze geordneten Schranken bleibt. Diess ist aber etwas ganz Anderes, als das die Freiheit an sich aufhebende determinirte Sein der Prädestination. So lehrte daher auch Augustin ganz unabhängig von seiner Prädestinationslehre, dass Gott den Fall vorhergesehen und im Hinblick auf ihn die Welt geordnet habe. Der Mensch konnte nicht *peccato suo divinum perturbare consilium, quasi Deum, quod statuerat, mutare compulerit, cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus.* De civit. Dei 14, 11. Vgl. 22, 1: *Multa enim fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei: sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa.*

kleinern, verehre aber ein göttliches Geheimniss in dem Zusammensein der von Gott verhängten Nothwendigkeit alles Geschehens und der vom menschlichen Willen ausgehenden insofern freien Handlungen. Die Grundidee sei diese: wir handeln auf Ueberlegung und wollend, wenn gleich ohne die moralische Energie, welche das Sein mit dem Soll in Einklang brächte, Gott aber sei so gross, dass alles, was wir wollend thun, immer von seinem verhänglichen Willen umfasst, genau zusammentrifft mit dem, was er als der alles umfassende Wille vorherbestimmt hat.“ So klar und leicht vorstellbar ist demnach die Sache nicht, da sie ausdrücklich ein göttliches Geheimniss genannt wird, es fragt sich nur, ob nicht zwei Begriffe zusammengedacht werden sollen, die durch ihren Widerspruch sich gegenseitig ausschliessen. Dieselbe Handlung soll als vom menschlichen Willen ausgehend frei und als von Gott vorherbestimmt nothwendig sein. Doch soll es nicht sowohl ein Ineinandersein von Freiheit und Nothwendigkeit sein als vielmehr ein Nebeneinandersein beider, da ja beide nur zusammentreffen. Bei jeder Handlung ist daher zweierlei zu unterscheiden, das, was an ihr frei, und das, was an ihr nothwendig ist. Es ist nothwendig, dass etwas bestimmtes geschieht, nicht aber, dass es durch diesen oder jenen geschieht. So musste also z. B. in Folge der göttlichen Vorherbestimmung Jesus sterben, es hätte aber ebenso gut als Judas ein Anderer der Urheber seines Todes werden können. Es war nur eine freie Selbstbestimmung seines Willens, dass er das, was an sich nothwendig geschehen musste, zum Object seines Wollens und Thuns machte. Dasselbe ist also zufällig und als solches frei und doch zugleich nothwendig. Das Eine trifft nur mit dem Andern zusammen, und in diesem Zusammentreffen bleibt jedes für sich, was es an sich ist. Lässt sich aber wirklich beides so auseinanderhalten, dass nicht doch wieder das Eine über das Andere übergreift, und die Freiheit der Nothwendigkeit gegenüber zu einer blos scheinbaren wird? Man denke sich auf der einen Seite das, was mit absoluter Nothwendigkeit geschehen soll, auf der andern die freien Subjecte; wenn es nun auch rein zufällig ist, durch welches derselben es geschieht, so muss es doch durch eines von ihnen geschehen, und wenn auch noch so viele es nicht zu ihrer That

machen wollen, so bleibt für das letzte in der Reihe dieser Subjecte die unabänderliche Nothwendigkeit, sich mit freiem Willen dazu zu verstehen. Oder sollen wir uns die Möglichkeit denken, dass es unter allen freien Subjecten auch keines gibt, das mit freiem Willen das will, was nun doch einmal nothwendig geschehen muss, auf welche Spitze der Zufälligkeit des Zusammentreffens von Freiheit und Nothwendigkeit wäre der ganze Weltplan gestellt? Schon diess also, dass etwas nothwendig geschehen muss, ist eine gewisse Schranke für die Freiheit der freien Subjecte, wie kann man aber überhaupt so abstract unterscheiden zwischen dem Erfolg einer Handlung als solchem und demjenigen, was dabei Sache des freien Willens ist? Jede Handlung ist das, was sie ist, nur im Zusammenhang mit der individuellen Motivirung, die zu ihr gehört. Denkt man sich aus einer Handlung von dem Concreten und Individuellen, das zu ihr gehört, mehr oder weniger hinweg, so hat man in demselben Verhältniss auch nur eine abstracte inhaltsleere Vorstellung, durch welche an die Stelle der Wirklichkeit etwas ganz anderes gesetzt wird. Welche ganz andere Vorstellung müssen wir uns vom Tode Jesu machen, wenn wir uns das in Beziehung auf ihn Geschehene nicht als die unter diesen bestimmten Umständen geschehene That des Judas denken? War also überhaupt einmal der Tod Jesu als nothwendig geschehend vorherbestimmt, wer kann zu bestimmen wagen, wie viel oder wie wenig an ihm vorherbestimmt war? Wie man auch die Sache betrachten mag, die göttliche Vorherbestimmung zieht in jedem Falle dieser Art das Netz ihrer Nothwendigkeit immer enger um die dabei der Voraussetzung nach frei handelnden Subjecte, und es lässt sich nicht anders denken, als dass der freie Wille mit einem an sich nothwendigen Erfolg nur darum auf eine so bestimmte Weise zusammentrifft, weil auch dieses Zusammentreffen voraus schon bestimmt war.

Diese Bedenken und Einwendungen erhalten ihre volle Bestätigung, wenn man, was durch die klare und lichtvolle Entwicklung des Hrn. Dr. Schweizer ein so hohes Interesse gewinnt, dem Gange der Verhandlungen folgt, in welchen die Reformatoren und Vertheidiger der Prädestinationslehre die keines-

wegs leichte Aufgabe auf sich genommen haben, ihre These gegen die Argumente aufrecht zu erhalten, mit welchen sie von ihren Gegnern, ungeachtet aller Missverständnisse und schiefen Behauptungen, in der Hauptsache doch, wie man wohl gestehen darf, auf eine sehr schlagende Weise angegriffen worden ist. Sie waren nicht im Stande, weder dem freien Willen zu lassen, was zu seinem wesentlichen Charakter gehört, noch den Vorwurf von Gott hinwegzubringen, dass er der Urheber der Sünde sei, noch auch der Folgerung des sittlichen Indifferentismus zu begegnen, und in diesem allem zusammen sich gegen eine Weltanschauung zu rechtfertigen, die nur darauf hinzielt, das ganze Welt- und Selbstbewusstsein des Menschen in eine grosse Illusion zu verwandeln.

Wenn auch schon Luther und Zwingli die Lehre von der Prädestination ganz so vortrugen, wie Calvin, so hat doch erst der Letztere dieser Lehre mit Vermeidung der Paradoxien und Schroffheiten, durch welche seine Vorgänger Anstoss gegeben hatten, die vollendete Form der Darstellung gegeben. Calvin wird daher auch am besten über die Synthese der Freiheit und des Determinismus Auskunft geben können. Die Hauptstelle hierüber findet sich in der von Hrn. Dr. Schweizer S. 194 aus der Schrift Calvin's gegen Pighius angeführten Stelle. Wenn man, sagt hier Calvin, unter Freiheit das Gegentheil von Zwang verstehe, so vertheidige auch er das *liberum arbitrium*, frei sei dann, was nicht gezwungen noch von aussen gewaltsam gezogen aus eigenem Antrieb *(sponte sua)* handele, da man aber dem Wort gewöhnlich den Sinn gebe, als habe einer das Vermögen, aus eigener Kraft das Gute oder Böse zu erwählen, so wolle er nichts von diesem Wort wissen. Frei oder verknechtet sei ein ganz anderer Gegensatz als spontan oder gezwungen. Der Wille ist weder frei noch gezwungen, dagegen sowohl spontan als verknechtet. Ein gezwungener Wille ist ein innerer Widerspruch, denn wo Zwang ist, ist keine Spontaneität, spontan aber ist der Wille, sofern er *ultro se flectit*, *quocunque ducitur*, wäre er somit gezwungen, so würde er sich nicht *sua sponte nec interiore electionis motu* entscheiden können. Der natürliche Mensch hat also das *arbitrium spontaneum*, so dass er wollend und aus-

wählend böses thut und kein Zwang ihn dazu nöthigt, dass er also eine Schuld begeht. Frei, d. h. unverknechtet ist dieser Wille nicht, sondern der Verderbtheit wegen so der Sünde ergeben, dass er sich immer für Böses entscheidet. Daher können spontan und nothwendig zusammen sein. Diess sind die Hauptbestimmungen Calvin's über den Willen. Es handelt sich dabei ganz besonders um den Begriff der Spontaneität. Sonst versteht man unter der Spontaneität das Vermögen der Selbstbestimmung, in diesem Sinne kann aber Calvin die Spontaneität nicht nehmen, da er ausdrücklich dem Willen das Vermögen abspricht, sich aus eigener Kraft für das Eine oder das Andere zu bestimmen, das Gute oder das Böse zu wählen. Spontaneität ist nach Calvin nur Freiheit von Zwang und einer von aussen her auf den Willen einwirkenden Gewalt. Wenn also nur der Wille sich bewusst ist, dass er nicht gezwungen und durch äussern Einfluss so oder anders bestimmt worden ist, so ist er das, was er vermöge seiner Spontaneität sein soll, aber es schliesst diess ja nicht aus, dass er, wenn auch nicht äusserlich gezwungen, doch innerlich determinirt ist, und wie kann er anders als innerlich determinirt gedacht werden, wenn überhaupt alles durch den Willen und Rathschluss Gottes bestimmt wird? Es fehlt also dem Willen gerade das, was der wesentlichste Begriff der Freiheit ist, das Vermögen der Selbstbestimmung. Statt sich frei aus sich selbst zu bestimmen, wird er durch die Causalität Gottes bestimmt, und kann sich ihr gegenüber nur im Zustand schlechthiniger Abhängigkeit befinden. Was soll es demnach heissen, wenn gleichwohl dem Willen Spontaneität beigelegt wird und seine eigenthümliche Natur ebendarin bestehen soll, dass er *ultro se flectit*, *sua sponte*, *interiore electionis motu* sich entscheidet, mit allen seinen Bewegungen kein Bewusstsein irgend eines Zwangs verbunden ist? Diess muss man freilich sagen, man kann es dem Willen nicht absprechen, weil es eine unläugbare Thatsache des Bewusstseins ist, wenn aber zugleich behauptet wird, dass der Wille, wenn auch nicht äusserlich gezwungen doch innerlich determinirt ist, somit nicht sich selbst bestimmt, sondern durch eine von ihm verschiedene Causalität bestimmt wird, so dass alles, was er will, jede Willensbestimmung nur eine Wirkung

des in seinem Wollen wirkenden göttlichen Willens ist, was wird hiemit anders gesagt, als eben nur diess, dass das, was für den Willen eine Thatsache des Bewusstseins ist, eine blosse Täuschung des Bewusstseins ist? Der Wille meint nur, dass er *ultro*, *sua sponte* sich bestimmt, an sich ist es nicht so, es ist nur Schein, wie man alles, was einmal thatsächlich vorhanden ist, nicht so läugnen kann, dass man nicht zugleich gestehen muss, es scheine wenigstens so zu sein. Diese Thatsache des Bewusstseins bleibt immer der Punkt, über welchen keine Prädestinationstheorie ohne die Gefahr, an dieser Klippe zu scheitern, hinwegkommen kann, sie ist die äusserste Spitze, in welche die Subjectivität sich zusammenzieht, um sie allem entgegenzuhalten, was sie in dem innersten Mittelpunkt ihres Selbstbewusstseins angreift, und ihr selbst das Recht auf ihr eigenes Selbst nicht mehr gelten lassen will. Nach Calvin kann somit auch von keiner Synthese der Freiheit und des Determinismus die Rede sein, denn eine Freiheit als Vermögen, sich aus eigener Kraft zu bestimmen, gibt es nach Calvin gar nicht, und was er dem Willen noch lässt, kann nach seinen eigenen Principien auch nur als determinirt gedacht werden, es ist nur eine andere durch das Bewusstsein vermittelte Form des determinirten Seins, der allgemeinen Abhängigkeit von der göttlichen Causalität. Warum will man sich also diess nicht offen gestehen und sich damit beruhigen? Warum soll der Wille immer wieder in einem Sinne frei sein, in welchem er es der Theorie nach nicht sein kann? Was kann diess anders zur Folge haben, als zweideutige, unklare, schiefe, sich selbst widersprechende Behauptungen? Oder ist es nicht so, wenn z. B. Bucer in der von Hrn. Dr. Schweizer S. 202 f. angeführten Stelle die Prädestinationslehre so vorträgt: „Gott wirkt alles in allen, so dass rücksichtlich seines unfehlbaren Rathschlusses alles aus Nothwendigkeit geschieht und nicht ungeschehen bleiben kann. Dennoch hat er es so geordnet, dass uns der nach beiden Seiten bewegliche Wille verbleibt, somit unsern Handlungen die Zufälligkeit. Weil nun unser Verstand nicht begreift, wie diese Zufälligkeit unsers Thuns und der freie Wille möglich bleibt, wenn Gott alles in allen wirkt nach festem und unveränderlichem Rathschluss, so entstehen am erstern

oder am letztern Zweifel, man muss aber festhalten, dass die Unvereinbarkeit beider Wahrheiten nur der Schwäche unsers Verstandes zuzutheilen ist, und darum einfach den Aussprüchen der Schrift glauben, dass Gott alles in allem wirkt, auch das Wollen und Thun in den Menschen, dass aber auch die Menschen ihrem Willen folgend handeln, böse aus eigener Schuld, gut auf Gottes Antrieb. Die unser Handeln setzende, uns alles gebende Wirksamkeit Gottes, welche alles nothwendig thut, entzieht unserem freien Willen nichts, wir überlegen, entscheiden uns, wie wir wollen, denn nicht die Nothwendigkeit, nur der Zwang hebt den Willen auf, Gott wirkt in uns das Gute, darin liegt ja aber, dass wir dann wollen und thun, *dum agimus*, *acti agimus*. Dabei sagt man mit Recht, frei im Sinne von unabhängig sei unser Wille nicht. Denn nicht nur im Thun des Guten sind wir von Gott abhängig, sondern auch was das bürgerliche und natürliche Thun betrifft, haben wir jede Kraft und Bewegung von Gott, können nichts denken, wollen, handeln, als was er uns verleiht, thun jedoch, was wir thun, wollend und willig". Es gibt wohl kaum eine andere Stelle in den Schriften der Vertheidiger der Prädestinationslehre, in welcher der ewige Cirkel des Widerspruchs, in welchem sie sich von dem Einen zum Andern hin- und herbewegen, so klar in die Augen fällt, wie hier. Die Freiheit des Willens wird das einemal geläugnet, das anderemal behauptet. Ist Gott die alles in allem wirkende Causalität, so ist alles ohne Ausnahme durch sie bestimmt, auch der Wille, und Bucer sagt daher, wie Calvin, es gebe keine Freiheit des Willens. Dann ist aber auch alles klar und einfach: es gibt kein anderes Sein als ein schlechthin determinirtes. Wozu ist dann aber zugleich von unvereinbaren Wahrheiten die Rede, von welchen nur an die Schwäche des Verstandes appellirt werden soll, wie wenn der Widerspruch zwar nicht an sich, wohl aber für den menschlichen Verstand unauflöslich wäre? Diess wäre nur dann der Fall, wenn beides zugleich wahr wäre, dass alles von Gott bestimmt, der Wille aber im eigentlichen Sinne frei ist. Eine solche Freiheit des Willens soll es ja aber nicht geben, es gibt somit auch nicht zwei unvereinbare Wahrheiten und es ist höchst überflüssig, von einer Schwäche des Verstandes zu reden

Man kann es freilich den Vertheidigern der Prädestinationslehre nicht verargen, wenn das unveräusserliche Bewusstsein der sittlichen Freiheit auch ihnen sich so aufdringt, dass daraus nur eine Collision mit der Prädestinationsidee entstehen kann, nur sollten sie in dieser Collision, statt ihr durch die Klage über die Schwäche des Verstandes zu entgehen, einfach einen logischen Widerspruch sehen, der sehr natürlich entsteht, wenn zugleich zwei einander entgegengesetzte Behauptungen aufgestellt werden, wie hier geschieht, wenn der Wille sowohl frei als nicht frei sein soll. Dasselbe Spiel mit zweideutigen Begriffen ist es, wenn ein anderer Hauptvertreter der Prädestinationslehre, Beza, das Freie als das Contingente mit dem Nothwendigen vereinigen will. Der nothwendig sich verwirklichende Rathschluss Gottes mache nicht, dass die contingenten Ursachen aufhören contingent zu wirken. So sei Christus nothwendig gestorben, gemäss dem Rathschluss, als seine Stunde gekommen, und doch habe seine Constitution noch weitere Lebensfähigkeit gehabt. Judas habe ihn nothwendig in jenem Moment verrathen, was den göttlichen Rathschluss betrifft, Pilatus ihn nothwendig verurtheilt, nothwendig sei also Christus gestorben und doch mit Contingenz, was seine Naturbeschaffenheit und den bösen Willen der handelnden Personen betrifft. Der Wille der Menschen, obwohl er vor der Wiedergeburt nothwendig sündige, und immer nur dahin wirke, Gottes Rathschlüsse zu vollziehen, höre darum nicht auf, spontan, wollend, somit contingent zu wollen, was er will, daher er sündigend auch Schuld auf sich ziehe (bei Schweizer a. a. O. S. 403). Diese Synthese der Freiheit und des Determinismus beruht auf der Identificirung der beiden Begriffe frei und zufällig. Alles Freie ist zufällig, aber nicht alles Zufällige frei. Wenn auch Christus nothwendig sterben musste, so kann man es für zufällig halten, dass er gerade im 33sten Lebensjahr starb, er hätte mit derselben Nothwendigkeit auch früher oder später sterben können. Wenn er verrathen und verurtheilt werden musste, so musste es auch einen Verräther und einen verurtheilenden Richter geben, dass aber der Eine Judas, der Andere Pilatus hiess, erscheint als rein zufällig, was beweist aber alles diess für die Freiheit des Willens? Ist alles determinirt, so kann auch der

Wille bei allem Schein der Spontaneität immer nur das wollen, wozu er determinirt ist. Ja die deterministische Weltansicht schliesst nicht blos das Freie, sondern auch das Zufällige aus. Es ist nur Schein, wenn man meint, das, was geschieht, könne ebensogut auch so oder anders geschehen. Wie kann man sagen, die Constitution Jesu habe noch weitere Lebensfähigkeit gehabt, wenn doch seine Lebensfähigkeit einzig nur durch den Rathschluss bedingt war, vermöge dessen er zu einer bestimmten Zeit sterben musste? Wie kann man es für zufällig halten, dass er gerade von Judas verrathen und von Pilatus verurtheilt wurde, wenn man nicht weiss, ob nicht auch diess eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Rathschlusses war, dass er gerade unter diesen bestimmten Umständen sich verwirklichte? Ist der Wille Gottes die absolute Ursache alles Seins, so ist nichts möglich, als was Gott will, und was er will, ist auch wirklich, Möglichkeit und Wirklichkeit fallen zusammen, das Wirkliche ist, weil es Gott will, nothwendig, und von einer Zufälligkeit kann nur insofern die Rede sein, sofern in dem Willen Gottes, da Gott, was er will, schlechthin will, ohne dass es einen andern Grund seines Wollens gibt, als eben nur seinen Willen, alles ebenso zufällig als nothwendig ist, und zwischen absoluter Zufälligkeit und absoluter Nothwendigkeit nicht unterschieden werden kann.

Der zweite Punkt betrifft die Urheberschaft Gottes in Ansehung des Bösen. Die Consequenz der Theorie erfordert, zu sagen, dass wenn der Wille Gottes alles schlechthin wirkt, Gott auch Urheber des Bösen ist, und das sittliche Bewusstsein nöthigt, die Ursache des Bösen nicht in Gott, sondern im Menschen vorauszusetzen. Auch hier ist es reine Willkür, das Eine zu behaupten und das Andere nicht fallen lassen zu wollen, und der Widerspruch liegt noch klarer und unmittelbarer vor Augen. Gibt es einen handgreiflichern Widerspruch, als wenn Luther behauptet, Gott wirke zwar schlechthin alles in allen, sowohl den Guten als den Bösen, mit schlechten Instrumenten aber könne er so wenig etwas Gutes wirken, als ein Zimmermann mit einer schlechten Säge anders als schlecht sägen könne? So wird die Schuld des Bösen immer wieder auf die schlechte Beschaffenheit

der Instrumente geschoben, und doch können die Instrumente, wenn es keine Freiheit des Willens gibt, das, was sie sind, nur durch Gott sein. Wie kann man also läugnen, dass Gott Urheber des Bösen ist, wenn die schlechten Instrumente, durch die er freilich nur Böses wirken kann, nur sein Werk sind? Gott lenkt die Welt, sagt Calvin (bei Schweizer S. 235) in allen ihren Punkten, auch die Herzen und Handlungen der Menschen, so dass alles gänzlich von ihm abhängt. Obgleich die Menschen von sich aus sich bewegen, werden sie doch durch geheime Zügel so gelenkt, dass sie keinen Finger regen können, ohne mehr Gottes als ihr eigenes Werk zu verrichten. Auch die freudig und gern gehorsamen Glaubigen sind seine Werkzeuge, so wie die Engel. Ein unthätiges Zulassen des Bösen ist für Gott nichts. Aus geheimer uns unbekannter Ursache geht das Böse, welches die Menschen thun, von Gott aus, ohne dass er der Urheber der Sünde ist. Wie ist diess möglich? Die einfachste Antwort wäre: was von Gott ausgeht, ist als solches, nichts Böses, keine Sünde, Sünde ist überhaupt ebenso nur eine täuschende Vorstellung des menschlichen Bewusstseins, wie die Freiheit des Willens. Um diess nicht mit klaren Worten zu sagen, nimmt man seine Zuflucht zu künstlichen Wendungen und Distinktionen, die nur auf einem Umwege auf dasselbe wieder zurückführen [1]). Die Hauptunterscheidung, die in dieser

---

1) Wie sophistisch die Calvinisten den Begriff des Instruments gebrauchen, kann man besonders aus folgender Stelle in Beza's Schrift gegen Castellio (bei Schweizer S. 370) sehen: Vernünftige Instrumente seien nicht wie die vernunftlosen nur Instrumente eines andern Bewegers, sondern zugleich auch von eigenem Antrieb bewegt. Sie handeln also aus innerm eigenen Antrieb, und „sind doch Instrumente, sofern sie von einem Andern getrieben werden, wie z. B. ein Diener, der Befehle eines Herrn vollzieht". Der eigene Antrieb ist somit ein solcher, der seinen Antrieb von einem Andern erhält, wie ja auch der die Befehle des Herrn vollziehende Diener als solcher nur der befehlende Herr selbst ist. Ferner: „Gott handelt anders durch gute als durch schlechte Instrumente. Durch gute verrichtet er sein Werk, und diese verrichten zugleich ihr Werk durch die von Gott ihnen eingeflösste Kraft. Durch die schlechten Instrumente wirkt Gott zwar seine gerechte Werke wider ihr Wissen und Wollen, sofern sie aber auch selbst ihr Werk wirken,

Beziehung gemacht wird, ist die zwischen einem doppelten Willen Gottes, oder zwischen Rathschluss und Gebot. Vom gebietend vorschreibenden Willen ist der verhängliche rathschlüssliche und exequirende wohl zu unterscheiden, sagt Calvin (bei Schweizer S. 235). Die Vertheidiger der Prädestinationslehre legen auf diese Unterscheidung grosses Gewicht, wie wenn durch sie die Gegner völlig geschlagen wären. So sagt auch Hr. Dr. Schweizer S. 217: Bolsec könne nicht einsehen, dass der gesetzgeberische und der regierende handelnde Wille Gottes allerdings zwei ganz verschiedene Begriffe seien, die wirklich nicht zusammenfallen, dass der weltregierende das Geschehen vieler Werke wollen müsse, die der gesetzgebende verbiete. Auch übersehe er, dass der regierende Wille in seinem Vorhandensein uns bekannt, in seinen Beweggründen, Entschliessungen und Zwecken uns darum doch grossentheils verborgen sein könne, und begehe den Trugschluss, der in seinen Motiven verborgene Wille müsse auch im Vorhandensein uns verborgen bleiben, d. h. ein undenkbarer Gedanke sein. Bolsec missverstehe, eben weil er diese beiden Begriffe, die man fataler Weise mit Einem Ausdruck als Willen bezeichne, nicht unterscheide, alles, was Calvin vom Gewolltsein auch des Bösen sage. Ist denn aber dadurch Bolsec widerlegt, wenn er fragt: wo bleibt Gottes Einfachheit, wenn zwei Willen in ihm sein sollen, die einander sogar widersprechen können, indem der eine will und feststellt, was der andere nicht will und verbietet? Wo bleibt Gottes Unveränderlichkeit, wenn er, der das Unrecht nicht will, es doch auch wieder will? Wie

---

wirkt er nichts in ihnen, lässt vielmehr dem Satan die Zügel weit". Gott wirkt also nicht, er lässt nur zu, und doch heisst es sonst: *quod Deus permittit*, *id vult* (Calv. Inst. chr. rel. 3, 20, 1.). Allein, fährt Beza fort, „wir verschmähen das Wort Zulassung eigentlich nicht, und sagen nie, dass Gott in Guten und Bösen auf gleiche Weise wirke, aber weil die Sophisten die Zulassung falsch verstehen, so meiden wir den Ausdruck gänzlich, sie setzen ihn nämlich dem Willen entgegen, so dass Gott müssig nichts thun würde. Wir sagen, Gott thue oder lasse alles wollend zu. Er wirkt, soweit es sein Werk ist, und lässt zu, soweit es der bösen Instrumente Werk ist". Wie wenn nicht auch so das Zulassen ein Wollen und das Zugelassene ein Werk Gottes wäre! Wozu also solche Sophistereien?

Gott dasselbe wollen und nicht wollen soll, lässt sich freilich nicht begreifen, warum stellen aber die Vertheidiger der Prädestinationslehre die Sache so dar, wie wenn hier ein Wollen und Nichtwollen wäre, wie wenn Gott durch seinen verbietenden Willen etwas verböte, was er nicht wollte? Gott verbietet Lüge, Mord, Ehebruch und doch gibt es Lügner, Mörder, Ehebrecher, wie könnte es solche geben, wenn er es nicht wollte? Schleiermacher sagt (der christl. Glaube I. S. 490): „wenn auch der gebietende Wille und der hervorbringende nicht dasselbe seien, so könne doch auch der letztere dem ersteren nicht entgegengesetzt sein, indem keine Wahrheit in dem Verbot sein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbots selbst hervorbrächte". Wer anders aber als Gott bringt die Uebertretung des Verbots hervor, wenn alles, was geschieht, schlechthin nur durch den Willen Gottes geschieht? Und ob man mit Schleiermacher sagt, durch den hervorbringenden göttlichen Willen sei eine Unangemessenheit zu dem gebietenden gesetzt, oder geradezu sagt, Gott bringe die Uebertretung des Verbots hervor, ist völlig dasselbe, da die Uebertretung des Verbots eben die Unangemessenheit zu dem gebietenden Willen Gottes ist. Es ist somit auch keine Wahrheit in dem Verbot, es ist nur scheinbar, dass Gott das, was er verbietet, nicht will, das Verbieten ist nur eine andere Form seines Wollens. Das, was er will, soll auch als Verbotenes oder als Sünde sich verwirklichen; und damit es als Uebertretung des Verbots zur Sünde wird, muss der gesetzgebende, der gebietende und verbietende Wille vorangehen. Es ist kein Widerspruch, dass Gott sowohl die Keuschheit als die Unkeuschheit will, nur ist die Unkeuschheit für Gott etwas ganz Anderes als für den Menschen, zur Unkeuschheit wird sie für den Menschen erst durch das Verbot, dessen Uebertretung sie ist, von selbst aber versteht sich, dass wenn Gott die Unkeuschheit will, sie sich zu seinem Willen auf dieselbe Weise verhält, wie die Keuschheit, da überhaupt für Gott alles, was er will, schon darum, weil er es will, auch das Rechte und Gute ist. An sich also oder auf den göttlichen Willen bezogen, sind Keuschheit und Unkeuschheit einander völlig gleich, nur im menschlichen Bewusstsein verknüpft sich mit der Unkeuschheit die Vorstellung

des Verbots oder der Sünde, weil Gott seinen Willen sowohl in der Form des Gebotenen als in der des Verbotenen verwirklichen will, oder das Böse von ihm ebensowohl gewollt ist als das Gute, zum Bösen aber oder zur Sünde das, was er will, nur dadurch werden kann, dass er es zuvor verbietet. Nur für das menschliche Bewusstsein entsteht daher auch der Schein, dass es einen doppelten Willen Gottes gebe. „Gottes Wille", sagt Calvin in seiner Streitschrift gegen Castellio bei Schweizer S. 365, „ist einfach, obwohl zwischen seinem verborgenen und seinem ausgesprochenen Willen der Schein des Widerspruchs entsteht. Er verbietet Blutschande und will doch die Sünde Davids durch die des Absalom rächen. Augustin sagt, diese Verschiedenheiten im göttlichen Willen werden am letzten Tage sich schon in ihrem Einklang darstellen. Gott will und befiehlt Keuschheit, dass er sie aber nicht bei allen gleich wolle, zeigt ja die Wirklichkeit, und nicht erst meine Lehre bringt es hervor. Verstellung ist's nicht, denn aufrichtig liebt er die Keuschheit, wenn schon er den sie pflanzenden Geist der Wiedergeburt ungleichmässig austheilt" (d. h. auch die Unkeuschheit ebenso aufrichtig liebt, wie die Keuschheit).

Anders kann die Frage, ob Gott Urheber der Sünde sei, nicht beantwortet werden. Er ist es und ist es nicht. Nicht ist er es, weil nichts, was von ihm geschieht, Sünde sein kann, und doch ist alles, was unter den Menschen Sünde heisst, nur durch seinen Willen hervorgebracht. Wäre diese Antwort nicht die einzig richtige, so wäre wenigstens alles, was man sonst sagt, um die göttliche Urheberschaft der Sünde zu beseitigen, höchst unzureichend. Man fasst die Sünde als Strafe auf. „Es sei nicht zu läugnen", sagt Beza in der Streitschrift gegen Hesshuss bei Schweizer S. 411, „dass Gott Sünden mit Sünden wollend und beschliessend strafe, und doch verbietet er im Gesetz die Sünde, und nie kann ihm dieselbe gefallen. Gibt es denn zwei und zwar einander widersprechende Willen in Gott? Gewiss nicht, denn was unrecht von den Menschen geschieht, ist, sofern es von Gott beschlossen wird, nicht Sünde, sondern Strafe der Sünde. Die Sünde in dieser Weise wollen und den strafen, welcher sie begeht, stimmt ganz gut zusammen. So verdammt er die Blut-

schande und straft durch Absaloms Blutschande Davids Ehebruch, wie er selbst sagt: die Worte lauten nicht etwa wie Zulassung, sondern wie gewolltes Thun. Darum aber stimmt er weder Absaloms Sinn bei, wenn er gerecht will, was dieser schändlich will, noch widerspricht er sich selbst, wenn er seines Gesetzes Verachtung straft". Nicht desswegen, weil Gott sich der Sünde als des Mittels bedient, um die Sünde zu strafen, hat das, was für die Menschen Sünde ist, für Gott nicht den Charakter der Sünde, auch so wäre ja die Sünde, was sie an sich ist, und man müsste, um Gott zu rechtfertigen, erst den Grundsatz zu Hülfe nehmen, dass der gute Zweck das schlechte Mittel heilige, sondern nur aus dem Grunde, weil an sich nichts, was Gott will und thut, Sünde sein kann. Dass ferner die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Zulassen und Wollen in einem System keine Stelle finden kann, in welchem es keine Freiheit des Willens gibt, versteht sich von selbst. Ebenso wenig kann aber die Frage, um die es sich hier handelt, durch das blosse Zurückgehen auf den negativen Begriff des Bösen beantwortet werden, obgleich auch diess oft genug von den Vertheidigern der Prädestinationslehre versucht wird, wie es z. B. selbst bei Calvin Stellen gibt, in welchen er die alles, was geschieht, rathschlüsslich wollende göttliche Vorsehung nur das Gute selbst wirken und positiv herbeiführen, das Böse aber nur durch ein Pausiren jener Wirksamkeit entstehen lässt (bei Schweizer S. 333) und Peter Martyr Gott nicht eigentlich und genau, sondern nur in der Weise Ursache der Sünde genannt wissen will, „wie die Philosophen von einer *causa removens*, *prohibens* sprechen, wie er Finsterniss verursache, wohin sein Licht nicht leuchte, wie ein Bau stürze durch seine eigene Neigung, wenn man die stützende Säule entferne. So ziehe Gott seine Gnade zurück, nicht blos zur Strafe, sondern auch um zu zeigen, wie viel wir der Gnade verdanken, und dass sie nicht schon zur Natur gehöre. Dann von selbst erfolge unsere Sünde als unser Werk, und Gott sei nicht ihre *causa efficiens*" (S. 288). Und doch soll auch die Sünde das von Gott Gewollte und alles, was geschieht, Wirkung der göttlichen Causalität sein!

Erschöpft aber ist die Frage über die göttliche Urheberschaft der Sünde nicht, wenn man nicht auf den ersten Menschen und

die erste Sünde zurückgeht. Denn, wenn auch nur auf Einem Punkte der Weltgeschichte die sittliche Freiheit des Menschen in ihrem wahren Sinne und mit ihrem vollen Rechte eingegriffen hätte, so würde die ganze Weltansicht eine wesentlich andere werden. Es gilt als ein Vorzug Calvin's, dass er die von Augustin noch gelassene Lücke ausgefüllt, und die Ansicht von der unbedingten Abhängigkeit des Endlichen zur Einheit abgeschlossen hat, und doch muss man sich auch hier erst durch Zweideutigkeiten und Widersprüche verschiedener Art hindurcharbeiten, um auf den klaren Grund der Sache zu sehen. Dass Adam durch göttlichen Rathschluss gefallen ist, versteht sich von selbst, da nichts geschehen kann, was nicht von Gott beschlossen ist, was aber von Gott beschlossen ist, geschieht mit Nothwendigkeit, Adam musste also fallen, er konnte dem Rathschluss Gottes nicht widerstehen, wenn er auch gewollt hätte (bei Schweizer S. 369), und doch wird auch wieder gesagt, er hätte widerstehen können, er sei ohne alle Schuld von Seiten Gottes gefallen, der ja den Menschen, um ihn der Erkenntniss göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit fähig zu machen, gut, aber veränderlich geschaffen habe (S. 506). Ungezwungen sei sein Wille gewesen, und doch habe er, was den Ausgang betrifft, nicht anders wollen können, sein Fall hing also nicht von ihm ab, und ist doch nur seine eigene Schuld. Alle diese widersprechenden Behauptungen haben ihren paradoxesten Ausdruck in dem bekannten Calvin'schen Satz erhalten: *cadit homo, divina providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.* Es wird niemand läugnen können, dass wenn Adams Fall von Gott beschlossen war, und in Gemässheit göttlicher Nothwendigkeit erfolgte, hier wenigstens von keiner Schuld im sittlichen Sinne die Rede sein kann. Wie man auch die Sache darzustellen versuchen mag, es kommt doch alles nur darauf hinaus, dass Adam ein Mensch, wie ihn Gott haben wollte, nicht gewesen wäre, wenn er neben der Vollkommenheit seiner Natur nicht auch eine von Gott abgekehrte Seite seines Wesens oder eine gefallene Natur gehabt hätte. Will man diess ein *vitium* nennen, so verbinde man damit wenigstens keinen sittlichen Begriff. Warum spricht man aber immer wieder von sittlicher Schuld und Zurechnung? Offenbar nur desswegen,

weil man auch dann, nachdem die Grundvoraussetzung des Sittlichen aufgehoben ist, sich wenigstens der Sprache des sittlichen Bewusstseins nicht entschlagen kann. Wie man von einem sich aus sich bestimmenden Willen da spricht, wo an keine freie Selbstbestimmung zu denken ist, so ist es gleichfalls nur scheinbar, von einer Schuld zu reden, wo kein sittliches Subjekt für sie vorhanden ist. Ist das ganze Sein des Menschen ein schlechthin determinirtes, so ist auch was man Schuld und Sünde heisst, nur eine bestimmte Form dieses Seins. Entweder ist es also nur eine willkürliche Inkonsequenz, diese sittlichen Begriffe in eine Weltanschauung einzumischen, die sich mit ihnen nicht verträgt, oder wenn diess unvermeidlich ist, so bleibt nur übrig, diesen Schein der sittlichen Selbstbestimmung zu den nothwendigen Täuschungen zu rechnen, welche sich dem menschlichen Bewusstsein anhängen.

Der Mensch freilich kann es sich nicht anders denken, als dass Gutes und Böses wesentlich von einander verschieden sind, und so gewiss beide ihrem innersten Wesen nach verschieden sind, so gewiss scheinen sie ihm auch nicht dasselbe Prinzip ihres Ursprungs haben zu können. Die Prädestinationslehre aber hebt auch diese Schranke auf. Wie ihr Freiheit und Nothwendigkeit, Aktivität und Passivität, Sittliches und Natürliches wesentlich zusammenfallen, so verschwindet ihr in ihrer höchsten Spitze, da, wo im geheimen Rathschluss Gottes alles weltliche Sein beschlossen liegt, auch der Unterschied des Guten und Bösen. Es ist diess nicht etwa eine blosse Consequenz, so nothwendig sie auch gezogen wird, wenn alles, was in der Welt geschieht, somit das Böse, wie das Gute, von Gott gewollt und verwirklicht ist, die Vertheidiger der Lehre von einer absoluten Prädestination sprechen selbst diese Indifferenz des Guten und Bösen mit klaren Worten aus. Nichts ist, sagt Beza (bei Schweizer S. 368) vorher in sich gerecht, bevor Gott es will, sondern zuvor muss Gott etwas wollen, bevor es gerecht sein kann. Gottes Wille hängt nicht ab von dem Werthe der Dinge, sondern dieser von jenem [1]). Es gibt somit keinen objektiven Unterschied

1) Vgl. Calvin Instit. chr. rel. 3, 23, 2.: Gott ist die Ursache von

des Guten und Bösen, sondern alles, was es auch sei, ist einfach dadurch, dass Gott es will, gleich gut, heilig, gerecht u. s. w. Gott will das Gute nicht, weil es gut ist, sondern gut ist es nur dadurch, dass er es will, er kann daher nichts Böses wollen, weil das Böse, wenn er es wollte, durch sein Wollen, das Gute wäre, und da alles, was ist, sowohl das Gute als das Böse, nur durch den Willen Gottes ist, so existirt für Gott der Unterschied des Guten und Bösen gar nicht, erst auf dem Standpunkt des menschlichen Bewusstseins scheidet sich das Böse vom Guten, da Gott das, was er will, dem menschlichen Bewusstsein auch in der Form des Verbotenen vorhält, und durch die Vermittlung des durch seinen Willen bestimmten menschlichen Willens realisirt. Das Gute, wie das Böse, dient daher auf gleiche Weise zur Verherrlichung Gottes, und da alle Menschen nach dem Rathschluss Gottes in die Sünde gefallen sind, so sind die beiden Formen seiner Verherrlichung auf der einen Seite die Barmherzigkeit, durch die er begnadigt und beseligt, auf der andern die Gerechtigkeit, durch die er straft und verdammt. Warum die Einen dieser, die Andern der andern Seite angehören, ist sosehr reine Willkür, dass, wenn man auch sagt, Gott verdamme die, die er verdammt, aus gerechten Gründen, auch diess nur ein anderer Ausdruck für seine freie Willkür ist, indem es sich von selbst versteht, dass das, was Gott thut, ebendarum weil er es thut, auch gerecht sein muss. Es ist daher auch völlig überflüssig, von einem geheimen verborgenen Rathschluss Gottes zu reden, und auch dadurch die Meinung zu erwecken, wie wenn im Hintergrunde des geoffenbarten Willens doch noch irgend ein objektiv sittliches Motiv läge. Ist irgend etwas in sich selbst klar und durchsichtig, und keiner weitern Erklärung bedürftig, so ist es dieser Rathschluss, der seinen Grund einzig nur im reinen unbedingten Willen Gottes hat. Was braucht man weiter zu wissen, wenn man weiss, dass er die reinste Willkür, die ab-

---

allem, was ist, *nam si ullam causam habet, aliquid eam antecedat oportet, cui veluti alligetur, quod nefas est imaginari. Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso, quod vult, justum habendum sit.*

solute Zufälligkeit des Wollens ist? Alles, was man dabei voraussetzen wollte, würde ja nur diese Unbedingtheit und absolute Zufälligkeit aufheben. Man hat sich überhaupt auf den richtigen Standpunkt zur Auffassung dieser Lehre nicht versetzt, wenn man nicht von vorn herein von allen Forderungen des sittlichen Bewusstseins und allen sittlichen Begriffen abstrahirt. Da Gott die alleinige, schlechthin alles wirkende Causalität ist, so gibt es keine sittlichen Subjekte, sondern nur von Gott bewegte, seine Wirksamkeit vermittelnde Instrumente, die ganze Bestimmung und Lebensaufgabe des Menschen hat keinen sittlichen Charakter, sondern die Menschen sind nur dazu da, damit es Gegenstände gibt, an welchen sowohl die göttliche Barmherzigkeit, als die göttliche Gerechtigkeit, oder vielmehr, da auch diese sittlichen Begriffe zwecklos angewendet werden, die göttliche Allmacht und Willkür auf doppelte Weise sich manifestirt, was nur dadurch geschehen kann, dass, wie Calvin sagt (Instit. christ. rel. 3, 21, 5) *non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*, so dass alles, wodurch jeder zu dem Einen oder dem Andern, entweder zum Leben oder zum Tode prädestinirt ist, nur Sache des ewigen Dekrets ist, durch welches Gott bei sich beschlossen hat, was er aus jedem Menschen machen wolle. Mag sich nun aber auch diese, das Recht der Subjektivität in seiner tiefsten Wurzel vernichtende Consequenz in der abstrakten Theorie festhalten und rechtfertigen lassen, über Eines kann doch die Prädestinationslehre nie hinwegkommen. Woher kommt es, dass dem in seinem ganzen Sein und Leben durch göttliche Nothwendigkeit bestimmten Menschen doch immer wieder der Schein des Gegentheils sich aufdringt, das Phantom einer Freiheit, deren Idee er nicht einmal haben sollte, sich ihm vorspiegelt, dass man es nicht vermeiden kann, von sittlicher Thätigkeit und Zurechnung, von Schuld und Strafe, von Recht und Gerechtigkeit, von einer sittlichen Weltordnung zu reden, deren Möglichkeit nicht vorhanden ist, woraus ist es zu erklären, dass selbst die entschiedensten Vertheidiger der Prädestinationslehre immer wieder die Warnung einschärfen, man könne in dieser Sache die Wahrheit nicht vor's Volk bringen, ohne Missdeutung oder Aergerniss zu veranlassen (vgl. Schwei-

zer a. a. O. S. 281), dass man immer wieder die Besorgniss hegt, die durch den Determinismus völlig ausgeschlossene Willensfreiheit könne doch auch wieder die Schranken durchbrechen, und durch den sittlichen Indifferentismus, welchen das absolute Dekret erzeuge, die schlimmsten sittlichen Folgen nach sich ziehen? Eine Vermischung der beiden Standpunkte, aus welcher besonders deutlich zu sehen ist, wie schwer es dem gewöhnlichen Bewusstsein fällt, beide rein auseinanderzuhalten und sich zu überzeugen, dass in dem System der absoluten Prädestination auch der Missbrauch der sittlichen Freiheit eine blosse Einbildung ist! Kann man sich aber eines solchen Scheins nicht erwehren, wie illusorisch, wie imaginär, wie doketisch wird das ganze Bewusstsein und Selbstbewusstsein des Menschen, wie wenig wird so durch die Prädestinationsidee gerade dasjenige religiöse Interesse befriedigt, aus welchem sie selbst als ihrer eigentlichen Quelle hervorging! Um seiner Seligkeit auf absolute Weise gewiss zu sein, knüpft man diese Gewissheit an den absolutesten Punkt an, welchen es für sie geben kann, an ein ewiges absolutes Dekret. Da aber dieses Dekret selbst ein doppeltes ist, und die Menschen in die beiden völlig von einander verschiedenen Klassen der Erwählten und Verworfenen theilt, so kann es seine praktische Bedeutung nur in der Gewissheit haben, mit welcher der Einzelne für sich selbst sich bewusst ist, dass er nicht zu den Verworfenen, sondern zu den Erwählten gehört. Wie schwankend und unsicher muss ihm aber diese Gewissheit werden, wie kann er den Aussagen seines Bewusstseins trauen, wenn es mit solchen Täuschungen und Scheinbildern behaftet sein kann, wie der Wahn der Freiheit ist? In jedem Fall kann sich die Gewissheit der Seligkeit nur auf bestimmte Merkmale und Kriterien gründen, die der Einzelne an sich selbst nachzuweisen im Stande sein muss. Sind nun diese in letzter Beziehung die Werke in der Bedeutung, die sie in dem System der reformirten Kirche haben, so ist der Cirkel vollendet, in welchem man sich hier bewegt, man steht wieder auf dem äussersten Punkt, von welchem aus man mit seinem Seligkeitsinteresse nicht weit genug zurückgehen zu können meinte, um es in das absolute Dekret, als seinen sichersten Hort, zu flüchten.

Kann man sich demnach aus allem diesem nur von der Unhaltbarkeit des ganzen Standpunkts, auf welchem man in der Lehre von der absoluten Prädestination steht, überzeugen, so wird man ebendadurch auf den entgegengesetzten, den der Lehre von der Freiheit des Willens, hinübergedrängt. Das wahre Wesen des Protestantismus kann somit nur da zu finden sein, wo statt der schlechthinigen Abhängigkeit vielmehr die Freiheit des Willens die absolute Voraussetzung ist, auf welcher das Verhältniss des Menschen zu Gott beruht. Diese Betrachtung führt uns von dem Schweizer'schen Werk zu einem andern nicht minder wichtigen, das gerade in diesem Hauptpunkt das wahre Seitenstück zu jenem ist. Dieselbe ächt protestantische Bedeutung, welche nach Schweizer dem Calvinismus zukommt, nimmt Hr. Dr. Heppe in seiner Geschichte des deutschen Protestantismus [1]) für den Philippismus in Anspruch. Wie Schweizer in den schwankenden, einander widersprechenden, rein unvermittelt neben einander stehenden Bestimmungen der Concordienformel die Entwicklung sich vollenden sieht, durch welche das Lutherthum von der ursprünglichen gemeinsamen Lehre des Protestantismus abwich, so betrachtet Heppe die Fixirung derselben Formel als den bedenklichen Akt, durch welchen das antimelanchthonische Lutherthum seine ganze protestantische Vergangenheit verläugnete. Ja, nicht blos von entgegengesetzten Standpunkten aus treffen die beiden dem strengen Lutherthum zur Seite gehenden Richtungen, der Calvinismus und der Philippismus, in einem und demselben Punkte zusammen, der eine um den Protestantismus seinen ächten Charakter da verlieren zu sehen, wo er aufhört, rein deterministisch zu sein, der andere da, wo er seine Freiheit nicht mehr gegen die absolute Prädestination behaupten kann, sondern sie gleichen sich auch selbst gegen einander aus. Zwischen Calvin und Melanchthon fand keine wahre und wesentliche Differenz statt. Calvin durfte ebenso auf die

1) Geschichte des deutschen Protestantismns in den Jahren 1555—1581. Marburg 1852. 1853. Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, die altprotestantische Union und die gegenwärtige confessionelle Lage und Aufgabe des deutschen Protestantismus. Marb. 1854.

Zustimmung Melanchthons zu seiner Prädestinationslehre rechnen, wie dagegen Melanchthon gewiss sein durfte, Calvin sei in allen wesentlichen Punkten seiner Lehre mit ihm einverstanden. Diess ist im Allgemeinen die Tendenz der Heppe'schen Darstellung, die nun unter dem Gesichtspunkt der Frage, wie in ihr das Wesen und Princip des Protestantismus aufgefasst ist, näher darzulegen und zu beurtheilen ist.

Auch Hr. Dr. Heppe fasst die ursprüngliche Antithese des Protestantismus gegen den Katholicismus ganz auf dieselbe Weise auf, wie Hr. Dr. Schweizer. Die Autonomie des Glaubens, die Heilssicherheit und Heilsgewissheit des Glaubigen, die Freiheit und Herrlichkeit des Christenmenschen war das Interesse, für welches sich der Protestantismus erhob. Die Form, in welcher der Protestantismus bei seinem ersten Erwachen dieses sein Interesse und Princip zu vertreten und zu entfalten versuchte, war der Determinismus und Prädestinatianismus, indem er jeden Gedanken an eine zwischen dem Glaubigen und Christo stehende mittlerische Macht, jede Möglichkeit eines hierarchisch bedingten Verhältnisses dadurch fundamental aufhob, dass dem göttlichen Willen und Wirken eine unmittelbare, den menschlichen Willen schlechthin bedingende Beziehung zum menschlichen Thun zugewiesen wurde, in welcher für jene gar kein Raum blieb [1]). Das erste vollständig ausgeführte Bekenntniss, worin die ursprünglichen reformatorischen Anschauungen Luthers und Melanchthons niedergelegt und ausgeführt wurden, waren Melanchthons *Loci communes*, in deren erster Ausgabe vom J. 1521 Melanchthon jede Freiheit des menschlichen Willens läugnete. Melanchthons Anschauungsweise war diejenige Form, in welcher der deutsche Protestantismus in seiner frühesten Zeit zum ersten doktrinären Selbstbewusstsein gelangte. Gleichwohl war es nicht möglich, dass die evangelische Kirche Deutschlands, wenn es zur Aufstellung eines eigentlichen kirchlichen Bekenntnisses kommen sollte, die Lehre der *Loci* ohne alle Modifikation als ihr eigentliches Bekenntniss aussprechen konnte. Der absolutistische Determinismus und Prädestinatianismus der *Loci* vertrug sich nicht mit der-

---

1) Die conf. Entw. S. 4 f.

jenigen Anerkennung des geschichtlichen traditionellen Lebens der Kirche, welche die deutsche Reformation in ihrem schonenden conservativen Verfahren gegen das bestehende Kirchenthum praktisch beurkundete. Im Gegensatz zu dem radikal aufräumenden ausserdeutschen, schweizerischen und romanischen Protestantismus verfuhr die deutsche Reformation in ihren kirchlichen Umgestaltungen mit einer pietätsvollen Masshaltigkeit, in welcher sich ganz ersichtlich die Anerkennung bewährte, dass die Kirche zur Ausübung eines historischen traditionellen Gesammtlebens berufen sei, und dass dieses traditionelle Gesammtleben der Kirche für das Heilsleben des Einzelnen seine wesentliche Bedeutung habe. Melanchthon fand diese Bedeutung der kirchlichen Heilswirksamkeit darin, dass durch dieselbe der einzelne Glaubige als Glied an dem historischen Körper der Kirche zur Vollkommenheit persönlich freien, evangelisch protestantischen Lebens erzogen werden sollte, während Luther die Bedeutung der äussern Kirche in der absoluten Unentbehrlichkeit der Sakramente, namentlich des Taufsakraments fand. Aber die Anerkennung, dass die Geburt des individuellen Heilslebens von der Kirche abhängig und durch die Kirche bedingt sei, war bereits die vollständige Negirung aller deterministischen Gedanken. Melanchthon und Luther, welche erst im Kampfe mit dem Radikalismus Carlstadt's, der Schwarmgeister und der Bauern zum rechten Bewusstsein dessen gekommen waren, was sie praktisch längst geltend gemacht hatten, warfen daher ihren Determinismus vollständig über Bord, gaben ihren absoluten Prädestinatianismus auf, und trugen nun, wenn schon jeder von beiden in eigenthümlicher Tendenz, mit grossem Eifer die Lehre vor, dass der Mensch nicht durch einen absoluten Rathschluss Gottes, sondern durch die Kirche zum Glauben und zum Heile komme. Melanchthons Visitationsartikel vom J. 1527 waren das erste Dokument, worin sich die bereits begonnene Entwicklung des protestantischen Bewusstseins Melanchthons kund gab [1]. Dagegen zeigte sich bei dem Marburger Gespräch und in den Schwabacher Artikeln schon der schwere scholastische Ballast, der sich Luther angehängt hat.

1) A. a. O. S. 29 f.

Seitdem hat sich der Protestantismus in eine lutherische und deutsch-reformirte Dogmatik gespalten, und man kann daher den dogmatischen Charakter der augsburgischen Confession und der Apologie nur so bezeichnen: beide Bekenntnisse enthalten nicht die Lehreigenthümlichkeit Luthers, sondern die charakteristische Doktrin Melanchthons, die wir heutigen Tages nicht in der lutherischen, sondern in der deutsch reformirten Kirche vorfinden. In der zweiten Ausgabe der *Loci* vom J. 1535 hat Melanchthon seinen Lehrbegriff in seiner vollen Eigenthümlichkeit klar und vollständig entwickelt, aber gerade jetzt begann sich auch der Kreis antimelanchthonischer Zeloten, der sich der Individualität und Auktorität Luthers immer ausschliesslicher zu bemächtigen suchte, mehr und mehr der tiefen Kluft bewusst zu werden, welche zwischen Melanchthon und ihnen lag. Wenn auch das brüderliche Verhältniss zwischen Luther und Melanchthon sich immer wieder herstellte, und Luther niemals auch nur das Geringste that, um das Ansehen der melanchthonischen Lehr- und Erkenntnissschriften in der Kirche zu beeinträchtigen, so hatte doch nach Luthers Tod die Schaar der Widersacher Melanchthons in Matthias Flacius ein Haupt gefunden, das keine Opfer und keine Mittel scheute, um sein klar erkanntes Ziel, nämlich die Vernichtung Melanchthons und der bisherigen Tradition des Protestantismus zu erreichen, und dem Bekenntniss der Kirche einen ganz andern Charakter aufzuprägen, als der war, in welchem er sich bisher entwickelt hatte. Drei Gedanken waren es, deren sich die Flacianische Opposition gegen Melanchthon vorzugsweise bemächtigte, nämlich 1. die Lehre, dass der Mensch in dem Sündenfall das göttliche Ebenbild vollständig verloren habe, und in Folge dessen nur zu einem diabolischen Reagiren gegen die bekehrende Gnade fähig sei, wesshalb die Bekehrung als absolute That Gottes aufgefasst werden müsse; 2. der Satz, dass die Rechtfertigung in gar keinem innern und wesentlichen Zusammenhang mit der Heiligung stehe, und dass dieselbe mit der Leistung guter Werke gar nichts zu thun habe, und 3. die Lehre, dass die Sakramente in ihrem sichtbaren Element das unsichtbare Heil räumlich umschlössen, so dass das sakramentliche Gut dem Menschen äusserlich und objektiv zur leiblichen Empfangnahme für Unglau-

bige und Glaubige gegeben werde. Die adiaphoristischen Streitigkeiten waren die erste trostlose Erschütterung der Kirche, in welcher sich aus derselben eine dem melanchthonischen Bekenntniss des deutschen Protestantismus mit vollem Bewusstsein entgegentretende Partei aussonderte. Was den lutherischen Anschauungen am meisten Vorschub leistete, war die Handgreiflichkeit, die materielle Objektivität, die Aeusserlichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit, welche nach lutherischem Dogma aller Heilsvermittlung eignet, und wodurch das Lutherthum sich dem damaligen Geschlecht vorzugsweise empfehlen konnte. Aber nur die klägliche Erscheinung eines unberechtigten separatistischen Parteiwesens war es, was sich als Flacianisches Lutherthum kund gab [1]). Während die evangelischen Stände im Angesichte des tridentiner Concils die auf der augsburgischen Confession von 1530 beruhende melanchthonische Tradition des deutschen Protestantismus auf's Neue und mit grosser Entschiedenheit bezeugten, und der melanchthonische Geist der deutsch-protestantischen Kirche sich in seiner stärksten und reinsten Energie bekundete, hatte schon auch der Geist der heillosesten Sektirerei in ihre Eingeweide sich hineingebohrt, um, wenn es möglich wäre, den ganzen Bau des deutschen Protestantismus aus seinen Fugen zu reissen, und die zerschlagenen Trümmer auf einen fremden Boden hinüberzuschleppen. Der Strom altprotestantischer Ueberlieferung setzte seinen Lauf noch bis zum Naumburger Fürstentage fort. Bis dahin war Melanchthon die theologische Auktorität, von der die ganze Entwicklung geleitet und ausgesprochen wurde, in seiner Doktrin hat der deutsche Protestantismus die vollkommenste kirchliche Darstellung seiner Idee erlangt. Die augsburgische Confession war um die Mitte des Jahrhunderts bis zum Ablauf dieser Periode des Protestantismus fast nur in ihrer spätern completirten Form bekannt. In ihr sah man das im J. 1530 dem Kaiser überreichte Bekenntniss. Dann aber war die Zeit erfüllt, aber ebendesswegen war auch die Aufrichtung eines antimelanchthonischen Lutherthums in Deutschland nur durch Verläugnung und Verfälschung der ursprünglichen Geschichte des deutschen

1) A. a. O. S. 137 f.

Protestantismus, durch Zerstörung seiner ganzen Tradition, durch Revolution und Abfall vom Glauben der Väter möglich. Dieses Werk der Zerstörung und des Abfalles wurde allmählig von einer Partei vollbracht, welche sich von vorn herein der Lehreigenthümlichkeit Luthers bemächtigte, um vermittelst derselben in fortwährender Reaktion gegen die melanchthonische Strömung und Gestaltung des Protestantismus auf protestantischem Gebiet den Glauben an ein äusserlich objektives mittlerisches Kirchenthum herzustellen, von einer Partei, die hernach im Flacianismus ihre natürliche Blüthe trieb, bis sie endlich in dem *inauditum et monstrosum dogma ubiquitatis* das Fundament fand, von dem aus sie ihr neues scholastisches Gehäuse aufführte, und den melanchthonischen Bau des Protestantismus zertrümmerte [1]).

Diess sind die Hauptsätze der Heppe'schen Darstellung, aus welchen von selbst erhellt, dass diese Geschichte des deutschen Protestantismus mit dem geschichtlichen Zweck auch einen dogmatischen verbindet. Die beiden wesentlich von einander verschiedenen Richtungen, in welche der Protestantismus sich theilt, die melanchthonische und die lutherische, werden nur darum so streng unterschieden, um die eine, die melanchthonische, als die vollkommen berechtigte, ächt protestantische, die andere, die lutherische als die gewaltsam aufgedrungene einer erst später sich geltend machenden Partei darzustellen. Nur ist nicht ebenso klar, auf welchem Princip diese Beurtheilung des Verhältnisses der beiden Richtungen beruht, warum die eine die vorzugsweise berechtigte, die andere die durchaus verfehlte, alle Schuld des Irrthums und Unrechts tragende sein soll. Wenn auch die melanchthonische Lehreigenthümlichkeit längere Zeit die herrschende und allgemein anerkannte war, und die bedeutendsten Formeln des protestantischen Bekenntnisses in ihrem Sinne abgefasst worden sind, so ist doch nicht minder wahr, dass sie ihre Herrschaft nur darum verlor, weil sie sich gegen eine andere ihr gegenüberstehende Richtung nicht behaupten konnte, und eine noch in der frischen Entwicklung des Protestantismus begriffene Zeit in ihr nicht mehr den adäquaten Ausdruck ihres

1) A. a. O. S. 157—177.

protestantischen Bewusstseins erkannte. Der auf dem Standpunkt einer spätern Zeit stehende Geschichtschreiber mag allerdings seine guten Gründe haben, die eine der beiden Richtungen als die wahrere und richtigere der andern vorzuziehen, allein es handelt sich ja hier nicht zunächst um das an sich Wahre und Richtige, sondern nur um die einfache Anerkennung einer historischen Thatsache, und es wird niemand bestreiten können, dass diejenige Form des Protestantismus als die eigentlich protestantische anzusehen ist, die sich gegen alle andere als die überwiegende behauptet und die allgemeinste Anerkennung gefunden hat. Dass sie nur mit Verdrängung der bisher herrschenden zu ihrer Geltung kommen konnte, von einer ursprünglich in der Minorität befindlichen Partei ausging, dass die Mittel, deren man sich bediente, die Motive, durch die man sich leiten liess, in sittlicher Beziehung nicht immer die empfehlungswerthesten waren, diess und Anderes kann auf dem Standpunkt der rein geschichtlichen Betrachtung keine weitere Bedeutung haben. Schon diese einfachen Bemerkungen wären daher hinreichend, die antimelanchthonische Partei, welcher ja überdiess das Recht nicht streitig gemacht werden kann, sich an die Individualität und Auktorität Luthers selbst anzuschliessen, gegen die harten Vorwürfe zu rechtfertigen, die ihr in der Heppe'schen Darstellung gemacht werden. Anders scheint freilich geurtheilt werden zu müssen, wenn man auf das Wesen des Protestantismus überhaupt zurücksieht, da es in allgemeiner principieller Beziehung nur für eine Verläugnung des ächten Charakters des Protestantismus gehalten werden kann, eine Lehre aufzustellen, welche die Freiheit des menschlichen Willens schlechthin aufhebt. Allein, wenn man auch davon absieht, dass der Protestantismus selbst in seinem ersten Ursprung ohne diese Lehre auftrat, ihr sogar mit dem erklärtesten Widerspruch entgegentrat, so ist doch in jedem Fall die Freiheit des Willens nur das eine der beiden das Wesen des Protestantismus constituirenden Momente, und mit demselben Interesse, mit welchem der Protestantismus den Menschen sich nur als freies selbstbewusstes Subjekt denken kann, muss er auf der andern Seite daran festhalten, dass alles, was sich auf sein Heil bezieht, die unbedingte Wirkung der göttlichen Gnade ist. Dass die me-

lanchthonische Lehre den Gegnern derselben diese beiden Momente nicht in ein solches Verhältniss zu einander zu setzen schien, durch das sich das protestantische Bewusstsein vollkommen befriedigt fühlen konnte, beweist der ihr gemachte Vorwurf des Synergismus, der zu sehr in der Natur der Sache selbst begründet ist, als dass wir nicht Bedenken tragen sollten, die Bekämpfung des Philippismus aus so subjektiven Motiven herzuleiten, wie von Hrn. Dr. Heppe geschieht. Eben diess ist ja die grösste Schwierigkeit der Aufgabe, mit deren Lösung der Protestantismus zu ringen hat. Wie kann man dem Freiheitsprincip auch nur so viel einräumen, als von Melanchthon geschehen, ohne sich auf die pelagianische Seite zu verirren? So gerecht und wohlverdient auch die Lobsprüche sind, die Hr. Dr. Heppe dem melanchthonischen Lehrbegriff ertheilt, so verbirgt sich doch auch in seiner Auffassung keineswegs diese schwache Seite desselben. Den Grundgedanken des melanchthonischen Systems findet Hr. Dr. Heppe darin, dass der Mensch eine sittliche Persönlichkeit sei, und dass er wesentlich als solche in sittlich religiöser Beziehung in Betracht komme. Melanchthon habe den persönlichen Charakter des Menschen als den Rest des ihm anerschaffenen göttlichen Ebenbildes betrachtet und gelehrt, dass der Mensch seit dem Sündenfall zwar nur zum Bösen tauglich und absolut unfähig sei, sich selbst zu helfen, oder eine ihm von oben her gewährte Hülfe durch eigenes Thun zu unterstützen, dass er aber doch in dem ihm verbliebenen Charakter der freien, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit einen Rest von Gottesverwandtschaft besitze, kraft dessen er sich nach Erlösung sehnen, und sich erlösen lassen könne. Dieses blosse Geschehenlassen und noch mehr die hier behauptete absolute Unfähigkeit des Menschen zum Guten scheint so ziemlich wieder zurückzunehmen, was ihm als die freie sittliche Persönlichkeit seines Wesens zugeschrieben wird, doch ist diess nicht in so strengem Sinne zu nehmen, da es näher dahin bestimmt wird, Gott wirke auf den Menschen so, dass sich derselbe als sich selbst bestimmendes Wesen verhalte, die Wirksamkeit Gottes mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung empfange, die That Gottes bejahe und als seine eigene That erscheinen lasse. Was auf der einen Seite

schlechthinige That Gottes sei, sei auf der andern schlechthin sittliche That des Menschen, und der Mensch habe es vollkommen selbst zu verantworten, wenn die in dem Evangelium allen dargebotene Gnade Gottes in ihm nicht verwirklicht werde. Die Dogmatik soll daher durch und durch Ethik, der Glaube durch und durch sittliches Verhältniss, die Hingabe an Gott durch und durch freie sittliche persönliche That sein [1]). Welcher Unterschied bleibt aber so noch zwischen diesen Bestimmungen und dem pelagianischen Begriff der Freiheit? Wie kann man von einer absoluten Unfähigkeit des Menschen zum Guten reden, wenn der Besitz des höchsten Guts, des göttlichen Heils, nur von der eigenen Selbstthätigkeit des Menschen, seinem freien Wollen oder Nichtwollen, abhängt? So wesentlich auch die Bestimmung ist, dass der Mensch nur das von Gott dargebotene Heil annehmen kann, so wesentlich hängt auf der andern Seite alles daran, dass es von dem Menschen ergriffen, festgehalten und angeeignet wird, die That Gottes durch die Selbstbestimmung seines Willens zu seiner eigenen sittlichen That wird. Man kann sich daher nur noch an den Begriff des Verdienstes halten. Der Unterschied der philippistischen und der katholischen Doktrin soll darin liegen, dass die letztere von dem Menschen ein verdienstliches Thun, ein Werk verlange, durch welches er die Wirksamkeit der Gnade ergänze, vervollständige, der Philippismus dagegen finde bereits in dem, was der heilige Geist darbiete, das Heil nach seinem ganzen Inhalt und Wesen vor, und gebe die Ehre vollständig und unverkümmert Gott, während er die sittliche Verantwortung für den Nichtempfang der Gnade vollständig dem Menschen zuschreibe. Und diese beiden Wahrheiten seien es eben, die der Philippismus in seiner Lehre von der Bekehrung einige, indem er das Religiöse als Identität des Sittlichen anschaue, und die Bekehrung einerseits als That Gottes im Menschen, andererseits als That des Menschen aus Gott bezeichne. Ist aber die Bekehrung That des Menschen, so ist sie nicht aus Gott, sondern aus dem Menschen, und wenn jene zwei Wahrheiten so wesentlich zusammengehören, so wird die Wirksamkeit der Gnade ebendadurch

1) A. a. O. S. 96. 314 f.

ergänzt und vervollständigt, dass sie nur die eine Seite des Werkes ist, dessen andere nicht minder wesentliche die sittliche That des Menschen ist. Warum weigert man sich also, wenn man einmal die sittliche Freiheit nicht fallen lassen will, auch ein Verdienst gelten zu lassen? Hat es der Mensch zu verantworten, wenn er die Gnade verwirft, so ist es ihm auch sittlich zuzurechnen, wenn er sie annimmt. Was ist denn überhaupt sittliches Verdienst anders, als der sittliche Werth, der jeder sittlichen Handlung als solcher zukommt, und als ihre immanente Bestimmung nicht von ihr getrennt werden kann? Wie kann man die Bekehrung als die eigene That des Menschen betrachten und doch zugleich sagen, „der Mensch soll in der Bekehrung nicht irgend welche sittliche Kräfte in Bewegung setzen, mit denselben aus seinem Ich herausgehen und Werke leisten, welche die Erlangung des Heils zur Folge haben, vielmehr solle er auf alles eigene Thun verzichten und Gott, wenn derselbe mit seiner Gnade an ihn herankomme, ausschliesslich wirken lassen, gerade dadurch, dass der Mensch mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung Gott an sich wirken lasse, empfange er das Heil in persönlicher, also schlechthin sittlicher Weise“. Wie wenn das Wirkenlassen nicht auch ein Akt des Willens wäre, zu welchem der Wille sich selbst erst bestimmen muss! Haben die Calvinisten mit Recht in Beziehung auf Gott die Unterscheidung zwischen Zulassen und Wollen verworfen, so muss dasselbe auch vom menschlichen Willen gelten. Der Wille kann nichts an sich geschehen lassen, was er nicht geschehen lassen will, er kann sich nicht blos receptiv verhalten, jeder Akt der Receptivität ist für ihn auch wieder ein Akt der Spontaneität. Was wird demnach mit solchen Restriktionen und Limitationen, mit solchen halben, sich selbst aufhebenden Begriffen gewonnen? Eine sittliche That, bei welcher keine sittlichen Kräfte in Bewegung gesetzt werden sollen, ist ein reiner Widerspruch, und wo sittlich gehandelt wird, muss es auch eine sittliche Zurechnung und einen sittlichen Werth der Handlung geben. Der Freiheitsbegriff hat das Eigene, dass er nicht mit sich markten und handeln lässt, man kann ihn nur haben oder nicht haben, der Mensch ist entweder frei oder nicht frei, ist er frei, so kann auch nichts für ihn eine geistige Bedeutung

haben, was nicht durch seine eigene Selbstthätigkeit als seine That gesetzt und durch ihn selbst in sein sittliches Bewusstsein erhoben ist. Mit dem Freiheitsbegriff eröffnet sich unmittelbar das Gebiet der sittlichen Weltanschauung, das freilich von den Theologen nur mit dem zweideutigen Namen des Pelagianismus bezeichnet wird. Kann man sich wundern, wenn auch den Gegnern der melanchthonischen Lehre die Consequenzen nicht entgingen, die aus dem Freiheitsbegriff gezogen werden konnten, wenn sie, um das Extrem einer, wie sie meinten, nur auf Selbstgerechtigkeit und Selbsterlösung hinauslaufenden Theorie abzuschneiden, die menschliche Willensfreiheit lieber ganz fallen liessen, und in demselben Verhältniss, in welchem sie von dieser Seite des Gegensatzes abgestossen wurden, um so stärker auf die andere hinübergetrieben wurden? Bedenkt man die in der Natur der Sache selbst gegründete Bedeutung, welche dogmatische Gegensätze dieser Art haben, so hat man, um solche Erscheinungen zu erklären, wie sie sich auf dem Gebiete des in Philippisten und Lutheraner getheilten deutschen Protestantismus zeigen, keineswegs nöthig, so subjektive Motive vorauszusetzen, und so wenig auch der Einfluss geläugnet werden kann, welchen Parteigeist und Leidenschaft auf die Schärfung der dogmatischen Gegensätze gehabt haben, so ist diess doch in jedem Fall nur als ein untergeordnetes Moment anzusehen.

Die Stellung, welche Hr. Dr. Heppe der melanchthonischen Lehre zur lutherischen gibt, musste auch auf seine Auffassung des Ursprungs des Protestantismus überhaupt bestimmend einwirken. Ist das eigentliche Lutherthum ein so unächter Sprössling des Protestantismus, so ist der ächte Stamm desselben der Philippismus. Da nun aber dem letztern als dem deutschen Protestantismus der Calvinismus gegenübersteht, und beide principiell von einander verschieden sind, so entsteht wieder die Frage, auf welcher dieser beiden Seiten das wahre und ächte Princip des Protestantismus zu erkennen ist. Diese Frage hat Hr. Dr. Heppe durch eine apriorische Deduktion „der möglichen Formen einer evangelischen Protestation gegen das katholische Princip“ zu beantworten gesucht [1]). Betrachten wir aber seine Entwicklung

1) Gesch. der deutschen Protest. 1. S. 8 f.

näher, so ergibt sich auch aus ihr die falsche Stellung, welche er dem eigentlichen Lutherthum gibt.

Die Ausführung einer evangelischen Opposition gegen die Kirche, in welcher eine widergöttliche Beeinträchtigung der christlichen Idee zu Tage lag, behauptet Hr. Dr. Heppe, sei auf verschiedenem Wege möglich gewesen. Erhob sich der Protestantismus mit seinem thetischen Gehalt gegen den Begriff einer historischen Kirche nach seiner Totalität, so ging das Streben desselben dahin, das christliche Bewusstsein vom Boden der Geschichte radikal loszureissen und jeden Zusammenhang, der zwischen dem Heilsinteresse des Individuums und irgend welchen historischen traditionell fortgehenden Heilsbedingungen statt haben könnte, vollständig zu negiren. War aber dem christlichen Bewusstsein der Boden der Geschichte, d. h. der sich in der Kirche traditionell darbietenden Heilsbedingungen, entzogen, so wurde dasselbe mit Nothwendigkeit entweder auf die eigene, freie, unabhängige Heilsbewirkung oder auf eine solche Beziehung zu Gott und zum göttlichen Willen verwiesen, welche in demselben die schlechthinige, jeder geschichtlichen Vermittlung entbehrende Causalität der individuellen Heilsgewinnung anerkennt. Die erstere Beziehung würde einen wesentlich antievangelischen Protestantismus ergeben haben. Es blieb somit nur die andere Vermittlung der evangelischen These mit der beregten Antithese möglich, bei welcher alle Heilsgewinnung auf den von keiner Geschichtlichkeit berührten, d. h. absoluten ewigen und unveränderlichen Willen Gottes, zurückgeführt ward. Anders dagegen musste sich die Beziehung zwischen Thesis und Objekt des Protestantismus gestalten, wenn dieses letztere nicht der totale Begriff der historischen Kirche, sondern nur ein bestimmtes Moment in demselben war. In diesem Fall erkannte nämlich der Protestantismus den sakramentlichen Charakter der Kirche und das ganze sich vorfindende Kirchenthum insofern vollkommen an, als dieses bereit war, der protestantischen Thesis Raum zu lassen, und forderte nur die Normirung des historischen und traditionellen Kirchenthums nach Maasgabe dieser Thesis.

Die Grundidee dieser Deduktion ist demnach mit Einem Worte die Unterscheidung eines conservativen und eines radika-

len Protestantismus. Der erstere ist der deutsche, der letztere der ausserdeutsche der romanischen und slavischen Länder. In diesem Sinne wäre ja aber der Protestantismus überhaupt von Anfang an gleich radikal gewesen, da alle Reformatoren ursprünglich zur Lehre von einer absoluten Prädestination sich bekannten, somit das christliche Bewusstsein vom Boden der Geschichte radikal losrissen, sofern die Annahme einer absoluten Prädestination nichts anderes ist, als die Verwerfung jeder mittelbaren Kausalität neben der Einen absoluten des göttlichen Willens. Wenn es nun aber auch ganz dem geschichtlichen Gange der Reformation gemäss ist, sie aus dem Gesichtspunkt einer Bewegung aufzufassen, die ihre ursprünglich radikale Tendenz erst in der Folge zu einer conservativen ermässigte, so muss dagegen um so mehr die Behauptung bestritten werden, dass die Reformation, oder der Protestantismus, je eine das christliche Bewusstsein vom Boden der Geschichte radikal losreissende Tendenz gehabt habe. Diesen Charakter hat auch der Calvinismus nicht, und es ist eine falsche Auffassung seines absoluten Dekrets, wenn man meint, es müsse durch dasselbe nicht blos jede reale Heilsvermittlung, sondern auch alles geschichtlich Vermittelnde ausgeschlossen werden. Der Calvinismus hat nie behauptet, dass sein absolutes Dekret alle geschichtlichen Heilsthatsachen des Christenthums überflüssig mache; wenn auch das im ewigen Rathschluss Gottes Beschlossene nicht erst durch das Werk Christi seine Realität erhält, sondern in demselben nur in die Erscheinung und in die geschichtliche Entwicklung heraustritt, so ist doch die Geschichte die nothwendige Vermittlung, damit es auch subjektiv, für das endliche Bewusstsein des Menschen das ist, was es an sich objektiv im Rathschluss Gottes ist. Mögen auch extreme Parteien, wie die Wiedertäufer und Enthusiasten in der Unmittelbarkeit und Selbstgewissheit ihres religiösen Bewusstseins über alles geschichtlich Vermittelnde sich hinweggesetzt haben, so ist es eben diess, was sie charakteristisch vom Protestantismus unterscheidet, weder der calvinische noch der lutherische hat je auf absolute Weise mit der Geschichte gebrochen; so negativ auch das Verhältniss ist, in das er sich zur geschichtlichen Vergangenheit setzte, so hat er doch immer nur das katholische Traditionelle in ihr

negirt, und es konnte ihm nie in den Sinn kommen, zu behaupten, dass nicht auch mitten in der entarteten Kirche das Substantielle der christlichen Kirche geschichtlich fortgedauert habe. Will man daher von diesem Gesichtspunkt aus die verschiedenen Stellungen des protestantischen Bewusstseins zum Katholicismus erklären, so kommt man immer nur auf einen relativen Unterschied der beiden Formen des Protestantismus und der principielle Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus bleibt ebendamit unerklärt. Nur so viel ist sogleich klar, dass, wenn die conservative Tendenz zum Wesen des Protestantismus gehört, das eigentliche Lutherthum in dem Grade um so mehr dem wahren Charakter des Protestantismus entspricht, je mehr es in seinen Unterscheidungslehren dem Katholicismus näher geblieben ist als der Philippismus. Für den letztern könnte sogar in der Construktion des Hrn. Dr. Heppe nur die Stelle offen bleiben, welche unter den möglichen Formen einer evangelischen Protestation gegen das katholische Princip der Punkt bezeichnet, auf welchem das dem Boden der Geschichte sich entziehende christliche Bewusstsein in Gefahr steht, durch das pelagianische Princip der eigenen freien Heilsbewirkung unevangelisch zu werden.

Die Art, wie Hr. Dr. Heppe den Calvinismus auffasst, verdient noch genauer erwogen zu werden. Der ausserdeutsche Protestantismus, sagt Hr. Dr. Heppe, sei von der Grundanschauung ausgegangen, dass die Emancipirung des glaubigen Bewusstseins aus den Armen einer bevormundenden Kirche, d. h. die wahre Realisirung des Glaubens an den innerweltlichen Gott und die Herstellung eines persönlich freien Verhältnisses des Glaubigen zu seinem persönlichen Heilsgrunde nur dann möglich sei, wenn der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft, die ihr eigenthümliches Leben in geschichtlicher Entwicklung entfalte, und die Heilsaneignung durch ihre traditionellen Ordnungen und Organe vermittle, fundamental aufgehoben werde. Ihm sei daher der absolut unvermittelte Wille Gottes als ausschliessliche Causalität aller Heilsbewirkung erschienen. Calvin habe diess so aufgefasst, dass Gott schlechthin als Subjekt und der Mensch schlechthin als Objekt erschien, so dass sich jede Annahme irgend welcher freien Gegenseitigkeit zwischen Gott und dem Menschen als

irrational ergab, und der Mensch somit als schlechthiniges Mittel zur Selbstbezeugung Gottes zu betrachten war. Die Prädestinationslehre sei daher das Nervengewebe der ganzen Doktrin Calvin's, indem die gesammte Menschheit bei ihm nur als Masse rechts- und willenloser Subjekte erscheine, welche nach ewigem und unveränderlichem Rathschluss theils von der verdammenden theils von der beseligenden Hand Gottes gehalten werden. In den einzelnen Dogmen sei das calvinische Princip in dreifacher Form ausgeprägt, 1. in der Form des abstrakten Supranaturalismus, dem gegenüber alles Creatürliche in soteriologischer Beziehung völlig bedeutungslos erscheine, so dass jede Hingabe des Supranaturalen an das Naturale und jede Durchdringung beider principiell unmöglich sei; 2. in der Form des einseitigsten Subjektivismus, indem das Bewusstsein des Individuums, dem die objektive Basis eines historischen Gesammtlebens der glaubigen Gemeinde entzogen sei, nothwendig auf die Spitze der eigenen Subjektivität gestellt werde und den Absolutismus des Göttlichen, somit seine Kehrseite in dem einseitigsten Subjektivismus des Menschlichen finde; 3. in der Form des ein für allemal Fertigen, welches ein geschichtliches Werden im Leben der Kirche nicht kenne [1]).

Das Verfehlte dieser Auffassung ist die Voraussetzung, dass das absolute Dekret schlechthin jede Vermittlung ausschliesst. Was im absoluten Willen Gottes beschlossen ist, steht zwar an sich fest, es bedarf keiner Vermittlung, es gibt zwischen Gott und dem Menschen nichts, was erst geschehen müsste, damit der Rathschluss Gottes sich realisirt. Was könnte auch von Seite des Menschen geschehen, wenn der Mensch, ohne Freiheit und Selbstbestimmung, in seiner reinen Abhängigkeit von Gott, in sich nur darstellen kann, was im Willen Gottes beschlossen ist, und schon in diesem Beschluss eine an sich vollendete Thatsache ist? Wenn aber hierin schon der ganze Inhalt des calvinischen Systems begriffen wäre, so bliebe völlig unerklärt, wie auch in diesem System eine göttliche Offenbarungs- und Heilsgeschichte Raum finden kann. Welches leere Spiel wäre die ganze Reihe

1) Gesch. des deutschen Protest. 1. S. 12 f.

der Heilsthatsachen des Christenthums, wenn durch sie nichts bewirkt würde, was nicht auch schon ohne sie da wäre? Es muss demnach auch in Calvin's System einen zwischen Gott und dem Menschen sich erst entwickelnden Vermittlungsprocess geben, und der Mensch kann Gott, als dem absoluten Subjekt, gegenüber nicht ein blosses Objekt sein, wie irgend ein anderes Weltobjekt. Ein solches ist er ja auch nicht, da er, wenn auch nicht freies sich selbst bestimmendes, doch wenigstens ein wissendes und selbstbewusstes Subjekt ist. Wenn also auch das im Willen Gottes Gesetzte nicht erst durch das menschliche Thun thatsächlich realisirt werden kann, so muss doch das göttlich Geschehene auch ein menschlich Gewusstes werden, das an sich Seiende muss auch für das Bewusstsein sein, es muss im Menschen zum Bewusstsein kommen, und daher auch für das Bewusstsein vermittelt werden. Diess ist die Bedeutung, die die ganze Offenbarungs- und Heilsgeschichte für Calvin hat, kein anderes System legt so grosses Gewicht, wie das calvinische, auf die Lehre von der Heilsgewissheit [1]). Sie ist die innerste subjektivste Spitze, in welcher das System der absoluten Prädestination sich abschliesst. Kann die ganze Reihe der Thatsachen und Anstalten zum Heil des Menschen nicht das zum Gegenstand haben, dass das Heil erst bewirkt wird, weil es ja an sich schon in seiner vollen Realität im Rathschluss Gottes enthalten ist, so kann alles nur darauf hinzielen, den verborgenen Rathschluss zur Kenntniss des Menschen zu bringen, und ihm die unzweifelhafte Gewissheit seines Heils zu geben. Es muss nicht blos das an sich Seiende auch ein subjektiv Gewusstes sein, sondern es kann auch, wenn das protestantische Subjektivitätsprincip gegen die reine, von aller menschlichen Mitwirkung unabhängige Objektivität des göttlichen Rathschlusses nicht zu sehr zurücktreten soll, dem Absoluten der Prädestination auf der subjektiven Seite nur

---

1) Vgl. Calvin, Inst. 3, 24, 4.: *Nulla tentatione vel gravius vel periculosius fideles percellit Satan, quam dum ipsos suae electionis dubitatione sollicitat. — Eoque exitiosior est haec tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes. Rarissimus est enim, cujus non interdum animus hac cogitatione feriatur: unde tibi salus nisi ex Dei electione? Electionis porro quae tibi revelatio?*

eine um so intensivere Heilsgewissheit in dem Bewusstsein der erwählten Subjekte entsprechen. Calvin begegnet selbst, wie Hr. Dr. Heppe bemerkt, der Consequenz, die aus seinem System gezogen werden konnte, dass die ganze mittlerische Thätigkeit Christi etwas Illusorisches werde. Calvin wirft die Frage auf [1]): wie konnte für die zur Seligkeit Prädestinirten noch ein Mittler und Heiland nöthig sein? Wie verträgt sich der Glaube an Christum als den alleinigen Heilsgrund mit dem Glauben an die ausschliessliche Causalität alles Heils in dem absoluten Willen Gottes? Die Antwort auf diese Frage fasst Hr. Dr. Heppe so auf: „Allerdings habe Gott von Ewigkeit her die Beseligung der Erwählten beschlossen. Allein da die Sünde in allen wohne, so haben auch die Erwählten etwas in sich, um dessen willen ihnen der heilige Gott feind sei. Gleichwohl wolle sich Gott diejenigen, die er sich als sein Eigenthum erwählt habe, erhalten. Um daher die in den Erwählten vorhandene *perversitas* und *simultatis materia* zu beseitigen, und den Sünder mit sich auszusöhnen, habe Gott Christum in die Welt und in den Tod gegeben, so dass Erlösung und Gerechtigkeit nur in Christo zu gewinnen sei". Hätte Calvin keine andere Antwort gegeben, als diese, so hätte Hr. Dr. Heppe alles Recht, sie sehr ungenügend zu finden. Denn wie kann in den Erwählten etwas Gottfeindliches sein? Und wenn auch etwas dieser Art in ihnen wäre, was demnach erst noch beseitigt werden müsste, so könnte doch das, wodurch es beseitigt wird, nicht in etwas liegen, das zur Ergänzung und Verwirklichung des Rathschlusses der Erwählung zu demselben erst hinzukommen müsste, sondern nur in diesem Rathschluss selbst enthalten sein, in welchem alles das Heil des Menschen Bedingende schlechthin gesetzt ist. Allein, wenn auch Calvin sich nicht immer genau und bestimmt genug ausdrückt, so geht doch die Hauptrichtung seiner Antwort nicht dahin, zu sagen, der Mensch habe durch den Tod Christi erst mit Gott versöhnt und durch die Tilgung des Bösen und Gottfeindlichen, das noch in ihm war, zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden müssen, sondern es sollte vielmehr die ganze Heilsveranstaltung durch

1) Inst. 2, 16, 2. 3.

Christus nur dazu dienen, dem Erwählten das feste und sichere Bewusstsein seiner Erwählung zur Seligkeit zu geben. Die Menschen sind ja an sich schon in dem ewigen Rathschluss der Erwählung nur in Christus erwählt, das ganze irdische Werk Christi ist daher eigentlich nur eine Accommodation von Seiten Gottes zur Schwachheit der Menschen, sofern sie ohne den in dem Tode Christi sich darstellenden Gegensatz der Sünde und Gnade, des göttlichen Zorns und der göttlichen Erbarmung, der Verdammniss, welcher sie ohne Christus anheimgefallen wären, und der von der Verdammniss befreienden Erwählung sich weder der ganzen Tiefe des Elends der Sünde noch der ganzen Grösse des göttlichen Rathschlusses hätten bewusst werden können [1]).

Hält man diesen Gesichtspunkt fest, so erscheinen die gegen den Calvinismus gemachten Ausstellungen wenigstens in einem andern Lichte, sie betreffen nicht zufällige Einseitigkeiten, sondern die charakteristischen Züge eines konsequent durchgeführten, in seinen bestimmten Formen ausgeprägten Systems. Eines abstrakten Supranaturalismus beschuldigt Hr. Dr. Heppe den Calvinismus hauptsächlich wegen seiner Lehre vom Sakrament, wo Calvin nur ein zeitliches Zusammentreffen der äussern und in-

---

1) A. a. O.: *In hunc fere modum Spiritus in scripturis loquitur: Deum fuisse hominibus inimicum, donec in gratiam Christi morte sunt restituti* u. s. w. *Hujus generis loquutiones ad sensum nostrum sunt accommodatae, ut melius intelligamus, quum misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio. — In summa, quoniam non potest animus noster vitam in Dei misericordia vel satis cupide apprehendere, vel qua decet gratitudine excipere, nisi formidine irae Dei et aeternae mortis horrore ante perculsus et consternatus, sic instituimur sacra doctrina, ut sine Christo Deum nobis quodammodo infestum cernamus. — Atque hoc tametsi pro captus nostri infirmitate dicitur, non tamen falso.* Hier lenkt nun freilich Calvin in eine Darstellung ein, welcher zufolge die durch den Tod Christi geschehene Versöhnung erst das die Erwählung Bedingende wäre, allein es ist diess nur scheinbar, da alles diess doch wieder auf die ewige Erwählung in Christus zurückzuführen ist *(quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat)* und es können auch solche Sätze: *quia in nobis, donec sua morte succurrit Christus, manet iniquitas — non ante plenam habemus firmamque cum Deo conjunctionem, quam ubi Christus nos conjungit,* nur von dem durch den Tod Christi gewonnenen Bewusstsein dieser Gemeinschaft verstanden werden.

nern Spendung kenne. Er stelle die absolute Nothwendigkeit der kirchlichen Gnadenmittel zur Heilsgewinnung in Abrede, und schreibe denselben nur die Bedeutung einer Versieglung der unabhängig von ihnen kraft des ewigen Rathschlusses Gottes innerlich durch den heiligen Geist gespendeten Gnade zu, und indifferenzire Wort und Sakrament als eine nicht specifisch, sondern nur graduell verschiedene Gnadenmittheilung. Eine Anschauung, die den Heilsstand des Glaubigen lediglich aus dem ewigen unabänderlichen Rathschluss Gottes und aus der sich unmittelbar durch den heiligen Geist mittheilenden Gnade ableite, und jede Theilnahme des Creatürlichen, Menschlichen und Historischen an der Heilsbewirkung in Abrede stelle, könne eine specifische Besonderheit, welche der von creatürlichen Dingen begleiteten Gnadenspendung im Sakrament zukommen soll, nicht verstehen. Warum fehlt aber der calvinischen Anschauung dieses Verständniss, und ist sie desshalb zu tadeln, dass sie den creatürlichen Dingen eine solche specifische Besonderheit nicht zuschreibt? Man stelle sich nur auf den Standpunkt, von welchem das System ausgeht. Die ganze Richtung geht nicht vorwärts auf etwas, das erst zu Stande gebracht werden müsste, sondern nur rückwärts auf das, was im ewigen Rathschluss Gottes auf absolute Weise feststeht. Da der Wille Gottes die allein wirkende Causalität ist, der Mensch in seiner schlechthinigen Abhängigkeit sich nur passiv und receptiv verhält, so stehen auch im Sakrament die beiden Elemente, deren Einheit den Begriff des Sakraments bildet, das Uebernatürliche und Natürliche, oder das Göttliche und Menschliche, nicht auf solche Weise als gleich berechtigte Faktoren einander gegenüber, dass erst durch ihre reale Vereinigung das bestimmte Resultat zu Stande gebracht werden müsste. Nur glaube man nicht, dass, weil dem System dieser Realismus völlig fremd ist, darum alles, was keine solche reale Bedeutung hat, und nicht als wesentliches Moment eines realen Entwicklungsprocesses aufzufassen ist, etwas rein Aeusserliches und Bedeutungsloses ist. An die Stelle der realen Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche tritt die ideelle Vermittlung, deren Process nicht in der realen Welt, sondern nur innerhalb der Sphäre des subjektiven Bewusstseins vor sich geht.

Die Sakramente sind daher Zeichen, Unterpfänder, die Versicherung und Versieglung der göttlichen Gnade, d. h. es wird durch sie die göttliche Gnade, in deren realem Besitz das glaubige Subjekt an sich schon ist, nur zum Bewusstsein gebracht, und zu einer so intensiven Bedeutung für das Subjekt erhoben, dass sie eine immanente Bestimmung seines Selbstbewusstseins ist. Hiemit ist auch schon der zweite Vorwurf, der des einseitigsten Subjektivismus beseitigt, welchen Hr. Dr. Heppe dem Calvinismus macht. Was er dahin rechnet, die Thatsache, dass die reformirte Kirche fast ebenso viele Bekenntnisse als Territorien habe, jede einzelne Gemeinschaft ihren Glauben in eigenthümlicher Form aussprechen lasse, das besondere Recht, das sie der Subjektivität in dem demokratischen Charakter der calvinischen Kirchenverfassung, in der Betheiligung der Laienältesten an der Handhabung der Disciplin und Verwaltung, in der Mannigfaltigkeit der Sekten im Kultus einräume, alles diess hat ohnediess nur eine entferntere Beziehung auf die Grundanschauung des Calvinismus. Soll der Calvinismus als einseitiger Subjektivismus bezeichnet werden, so kann diess nur darauf gegründet werden, dass für das Subjekt in der unmittelbaren Selbstgewissheit seiner Erwählung die ganze geschichtliche Vermittlung als reale Heilsbewirkung etwas völlig Ueberflüssiges zu werden scheint. Allein sie hat ja dagegen die nicht minder wichtige Nothwendigkeit einer ideellen Vermittlung. Denn woher anders soll dem glaubigen Subjekt das Bewusstsein seiner Erwählung kommen, als aus dem geschichtlich überlieferten Wort und der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, in die es sich hineingestellt sieht, und in welcher es sich allein als glaubiges Subjekt wissen kann? Da aber die ganze geschichtliche Entwicklung des Christenthums auch schon in den Urthatsachen des Heils nicht aus dem Gesichtspunkt einer realen Heilsbewirkung, sondern nur einer ideellen Vermittlung zu betrachten ist, so kann sich auch bei Calvin nicht verbergen, dass sie nicht den Charakter einer absoluten und objektiven, sondern nur einer relativen und objektiven Nothwendigkeit an sich trägt. Es drückt sich diess bei Calvin auf eine bemerkenswerthe Weise darin aus, dass er auf so manchen Punkten seines Systems von der göttlichen Offenbarung als einer blossen

Accommodation an die menschliche Schwachheit spricht. Wie auffallend ist diess in der Einleitung, mit welcher er zu Anfang des vierten Buchs auf die Lehre von der Kirche übergeht! Es sei, sagt er, im vorangehenden Buche dargestellt worden, *fide evangelii Christum nostrum fieri et allatae ab eo salutis aeternaeque beatitudinis nos fieri participes. Quia autem*, fährt er fort, *ruditas nostra et segnities (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent, quibus fides in nobis et gignatur et augescat, et suos faciat progressus usque ad metam, ea quoque Deus addidit, quo infirmitati nostrae consuleret, atque ut vigeret evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud ecclesiam deposuit. Pastores instituit ac doctores etc. Inprimis sacramenta instituit, quae nos experimento sentimus plusquam utilia esse adjumenta ad fovendam et confirmandam fidem. Nam quia ergastulo carnis nostrae inclusi ad gradum angelicum nondum pervenimus, Deus se ad captum nostrum accommodans pro admirabili sua providentia modum praescripsit, quo procul disjuncte ad eum accedemus.* Der Idealismus des calvinischen Systems tritt hier sehr bestimmt hervor. Betrachtet man das Wesen des Menschen als ein rein geistiges, wie das der Engel, ist das Fleisch, das ihn umgibt, nur eine Hülle seines Geistes, so kann auch die ganze reale Welt nur aus diesem ideellen Gesichtspunkt aufgefasst werden, sie ist nur dazu da, dass an ihr das geistige Bewusstsein sich mit sich selbst vermittle. Wenn also auch der Geist an sie und ihre Erscheinungen als die nothwendigen Formen seiner Anschauung gebunden ist, so können sie doch zugleich nur als etwas betrachtet werden, das an sich nicht sein sollte, sofern sie ja nur eine vermittelnde Bedeutung haben, und durch ihre Vermittlung das auseinanderhalten, was an sich unmittelbar Eins sein sollte. Aus diesem Gesichtspunkt sind somit die Sakramente und die Kirche selbst mit allen ihren Institutionen zu betrachten. Wenn sie auch nothwendig sind, so sind sie es doch nicht an sich zur realen Bewirkung des Heils, sondern nur so, wie überhaupt das sinnlich geistige Wesen des Menschen sinnlich vermittelnder Formen bedarf. Was von den Sakramenten offener und unbedenklicher ausgesagt wird, gilt, wenn es in seiner weitern Konsequenz verfolgt wird, auch von den Urthatsachen des Heils. Alles hängt

in letzter Beziehung an dem absoluten Punkte der Erwählung. Wenn auch das irdische Werk Christi nur der in das subjektive Bewusstsein fallende Reflex der an sich vollendeten Heilsthatsache der Erwählung ist, so beruht der göttliche Rathschluss der Erwählung um so wesentlicher auf der Bestimmung, dass wir in Christus erwählt sind. Und doch scheint selbst dieser äusserste Punkt der durch Christus geschehenen Heilsvermittlung zu einem verschwindenden Moment zu werden, wenn der göttliche Rathschluss als eine so reine Unbedingtheit gedacht werden muss, dass jede Vermittlung sich schlechthin in sich selbst aufhebt. Unter allem, was zur Charakteristik des calvinischen Systems gesagt und als Einseitigkeit an ihm hervorgehoben werden kann, scheint somit nichts mehr für sich zu haben, als die Behauptung, dass es in der Form des ein für allemal Fertigen ein geschichtliches Werden im Leben der Kirche nicht kenne. So wahr diess aber ist, so wäre es gleichwohl eine sehr einseitige Auffassung des Systems, wenn man blos dabei stehen bleiben wollte. Ein für allemal fertig und auf immer vollendet ist freilich alles, was einmal im ewigen Rathschluss Gottes als beschlossen feststeht, aber dieses ein für allemal Fertige ist nur die eine Seite des Systems, die objektive, welcher auch hier eine andere als die subjektive gegenübersteht. Das bewegende Princip des Systems liegt darin, dass das an sich Seiende auch ein Gewusstes für das Bewusstsein der endlichen Subjekte Vorhandenes sein muss. Es kann keine Erwählte geben, ohne dass sie als glaubige Subjekte auch ein Bewusstsein ihrer Erwählung haben. Auf diese rein subjektive Seite fällt daher alles, was in dem System unter den Gesichtspunkt des geschichtlichen Werdens und einer fortschreitenden Entwicklung gestellt werden kann. Von einer sittlichen Entwicklung kann ja überhaupt in einem System nicht die Rede sein, das keine Freiheit und keine sittliche Begriffe kennt. Wo es an jeder selbstthätigen Mitwirkung des sittlichen Subjekts zur Realisirung seines Heilszwecks fehlt, kann alles, was sich auf die fortschreitende Vollkommenheit des sittlich-religiösen Lebens bezieht, nur den Sinn haben, die an sich schon in dem Dekret der Erwählung mitgesetzte Heiligung des Lebens in den erwählten Subjekten immer klarer und durchgreifender zum Bewusstsein

zu bringen. Die Erwählung ist ja nicht durch die Heiligung bedingt, sondern die Heiligung hat selbst ihren Grund nur in der Erwählung. Je gewisser also die erwählten Subjekte ihrer Erwählung sich bewusst werden, um so gewisser wissen sie, dass sie in ihrer Erwählung auch schon geheiligt, gerechtfertigt und alles dasjenige sind, was sie in sittlich religiöser Beziehung sein sollen.

Aus allem diesem geht wohl deutlich genug hervor, wie verfehlt es ist, den Grund der gegensätzlichen Entwicklung des deutschen und des calvinischen Protestantismus in der von Haus aus verschiedenen Negativität, die der deutsche und der calvinische Protestantismus beurkundet haben, oder darin zu finden, dass „während dieser sich in der Weise gegen die bestehende Kirche erhob, dass er den Begriff einer historischen und sakramentalen Kirche absolut negirte, um die Gemeinschaft der Glaubigen auf einer von aller Geschichtlichkeit vollständig abgelösten, unvermittelten Gottesidee aufzubauen und die Kirche der Getauften in eine Kirche der Prädestinirten umzuwandeln, das Streben des deutschen, die Bestimmung der Kirche zu einer geschichtlichen Fortführung des in ihr niedergelegten Heilsschatzes anerkennenden Protestantismus nur dahin gegangen sei, den vorhandenen Kirchenbegriff in möglichst schonender Weise von denjenigen Momenten zu säubern, welche der Entfaltung seines Grundprincips hindernd entgegenstanden“ [1]). Wo die Haupteintheilung verfehlt ist, können auch die Unterabtheilungen nicht in das richtige Verhältniss zu einander gesetzt werden. Der deutsche Protestantismus theilt sich in die lutherische Dogmatik und das melanchthonische System. Als die Haupteigenthümlichkeit der erstern hebt Hr. Dr. Heppe hervor, die Anschauung von dem Wesen der neutestamentlichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen. Luther habe es verkannt, dass die Idee dieser Vereinigung in Folge des schöpferischen Heilswillens Gottes ihre Wahrheit und Wesenheit in sich selbst habe, und sich in ihren einzelnen Erscheinungsformen dadurch manifestire, dass sie dieselben beherrscht und zu Trä-

1) Heppe a. a. O. S. 25.

gern ihrer Manifestation macht. Er habe vielmehr angenommen, dass die Idee nur dann und insofern zu ihrer wahren Existenz komme, als sich das Uebernatürliche, Göttliche, an das Creatürliche, Menschliche, hingebe, und wiederum dieses letztere in allseitiger Weise auf sich einwirken lasse, um so die Idee der Einheit in dem zu Einigenden zur wirklichen Existenz zu bringen. Diess sucht Hr. Dr. Heppe an Luthers Lehre von der Person Christi und vom Abendmahl nachzuweisen. In jener sei die Gottheit in die Essenz des Kreatürlichen herabgezogen, in dieser die subszantielle Gegenwart des Herrn durchaus als fleischlich leibliche Präsenz aufgefasst worden. Bei Melanchthon betrachtet Hr. Dr. Heppe als Hauptresultat seiner Forschung die Anerkennung der sittlichen Freiheit des Menschen. In Gemässheit seiner deutsch evangelischen Grundanschauung von der Kirche als Inhaberin der göttlichen Heilsgüter sei er genöthigt gewesen, in dem Menschen auch die Fähigkeit freier Annahme oder Zurückweisung der in der Kirche traditionell dargebotenen Gnadengaben vollkommen anzuerkennen, und somit die Heilsempfänglichkeit des Einzelnen nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem menschlichen Willen abzuleiten, wodurch seine spekulative Grundidee erst ihre Vollendung erhalten habe. Der helle Brennpunkt nämlich, von dem alle Strahlen der melanchthonischen Theologie ausgiengen, sei die Idee gewesen, dass die neutestamentliche Offenbarung den ausschliesslichen freien Zweck persönlicher in Christo gewährter Heilsbewirkung in jeder heilsempfänglichen Persönlichkeit habe. Durch diese Hervorhebung des teleologischen Charakters der neutestamentlichen Offenbarung sei es Melanchthon möglich gewesen, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie zu entwickeln, und so die im Christenthum gegebene Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen, zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung zu bringen [1]).

Schon diese Sätze geben keine sehr klare Vorstellung von dem Hauptpunkt, in welchem Luther und Melanchthon sich von einander unterscheiden, und noch weniger ist diess bei der wei-

1) A. a. O. S. 36 f. 42 f.

tern Ausführung derselben der Fall. Hängt bei Melanchthon alles an der Bedeutung, die er der sittlichen Freiheit des Menschen gibt, so müsste demnach die Differenz Luthers von ihm aus dem Mangel dieser Idee erklärt werden. Davon ist ja aber nicht die Rede, sondern nur von dem Herabgezogensein des Göttlichen in das Creatürliche und dem Fleischlichleiblichen der Gegenwart, was hat aber diess mit der Idee der Freiheit zu thun? Hr. Dr. Heppe muss daher, um auf einen specifischen Unterschied zu kommen, von der sittlichen Freiheit oder der Persönlichkeit des Menschen zu der Persönlichkeit Christi fortgehen. Die Offenbarung habe lediglich den Zweck, der Welt den persönlichen Heilswillen Gottes mitzutheilen. Der in die Menschheit eingetretene Sohn Gottes realisire darum in sich die Idee des Gottmenschlichen, insofern er sich als Einheit dieses persönlichen Heilswillens Gottes (des idealen, in Gott als hypostatische Nothwendigkeit vorhandenen Christus) und seiner menschlichen Erscheinung wisse. In diesem von sich Wissen, in diesem bestimmt qualificirten Person-Sein (Bewusstsein) Christi, nicht aber in der Coëxistenz der Naturen desselben und deren gegenseitiger Einwirkung auf einander sei die eigentliche Realität der Gottmenschheit des Herrn gegeben, indem nur jenes durch den Zweck der Offenbarung nothwendig gefordert werde. Daher ist nun auch der in Wort und Sakrament gespendete Gnadeninhalt specifisch einerlei. Die subjektive Bedingung der Erlösung ist nur die persönliche im Lebenscentrum und Herzen des Einzelnen sich vollziehende Aufnahme des persönlichen Heilslebens Christi, oder das wahrhaftige, lebendige Vertrauen auf die *misericors Dei voluntas*, als deren persönliche Realität Christus in Wort und Sakrament sich selbst mittheilt. Es fällt hier von selbst in die Augen, wie sich Hr. Dr. Heppe die melanchthonische Christologie ganz nach der Analogie mit der melanchthonischen Lehre von den Sakramenten construirt. Wie also im Abendmahl Brod und Wein den Leib und das Blut des Herrn nicht auf reale Weise in sich enthalten, sondern nur ideell, sofern sie als Zeichen des Leibes und Blutes Christi ihrer Bedeutung nach dafür gelten, so kommt es auch bei der Person Christi nicht darauf an, dass die beiden Naturen in ihm zur realen Einheit verbunden sind, sondern nur,

dass er in seinem persönlichen Bewusstsein sich als menschliche Erscheinung wusste. Dadurch ist aber noch nicht erklärt, warum Melanchthon das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen sowohl in der Person Christi als im Abendmahl gerade auf diese Weise auffasste, und ebenso wenig ergibt sich diess aus der teleologischen Argumentation aus dem Zwecke der Offenbarung. Auch nach der lutherischen Lehre soll ja die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nur dazu dienen, den Heilszweck an jedem Einzelnen zu realisiren. Warum hält also der Eine für nothwendig und wesentlich, was dem Andern als unnöthig und zwecklos erschien? Es gibt sich in allem, was Hr. Dr. Heppe hierüber sagt, keine strenge Consequenz zu erkennen. Musste sich Melanchthon aus seiner teleologischen Betrachtung des Sakraments, dem Zweck persönlicher Heilswirkung, als das Wesentliche nicht der Glaube an die fleischlich substanzielle Präsenz des Leibes, sondern der Glaube an das substanziell Persönliche der Heilspersönlichkeit Jesu Christi mit seinen persönlichen Heilsgütern ergeben und sich das Verhältniss der *res interna* im Sakrament zu den Elementen und die Betrachtung dieser letztern an und für sich als durchaus zwecklos und darum ungehörig darstellen, so konnte ja auch Luther von seinem Standpunkt aus auf ähnliche Weise teleologisch argumentiren, und in jedem Fall aus den Einsetzungsworten nach seiner Erklärung den Schluss ziehen, dass Jesus von einer realen Gegenwart seines Leibs und Bluts nicht gesprochen haben würde, wenn sie nicht das wesentliche Mittel zur Bewirkung des Heilszwecks sein sollte. Noch weniger lässt sich behaupten, die deutsch-evangelische Grundanschauung Melanchthons von dem traditionellen Fortgehen der Heilsgaben in den Ordnungen der historischen Kirche habe hier nur zu der Anerkennung führen können, dass die im Abendmahl verheissenen Gnadengüter mit Brod und Wein gespendet werden, von einem „in, mit und unter“ und von einer Basirung des Glaubens an die Präsenz Christi in der Institution und Handlung des Abendmahls auf die Präsenz desselben in den Elementen habe hier keine Rede sein können. Soll das Eigenthümliche des deutschen Protestantismus seine conservative Richtung oder seine nähere Beziehung zur katholischen Kirche sein, so kann doch kein Zweifel darüber sein,

dass dieses Kriterium weit mehr für Luther, als für Melanchthon geltend gemacht werden kann.

Wissen wir mit allem diesem immer noch nicht, worin der specifische Unterschied zwischen Lutherthum und Philippismus bestand, so wird der richtige Gesichtspunkt zur Auffassung dieser Gegensätze noch mehr durch das Verhältniss verrückt, in welches Hr. Dr. Heppe den Philippismus zum Calvinismus setzt. Zwischen Melanchthon und Calvin findet Hr. Dr. Heppe bei aller Verschiedenheit der Grundanschauung eine so bedeutende Uebereinstimmung, dass er sogar eine wirkliche Aussöhnung der beiderseitigen Doktrinen behauptet, und in dieser Thatsache das gewaltigste praktische Resultat der innern Entwicklung erkennt, welche der gesammte deutsche Protestantismus durch Melanchthon erlebt habe. In Ansehung der Abendmahlslehre liegt diess freilich in dem sogenannten Cryptocalvinismus klar genug vor Augen, allein Hr. Dr. Heppe lässt im Interesse dieser Einigung Calvin sogar auf die Grundlehre seines Systems verzichten. Er gesteht, dass die Union der beiderseitigen Systeme solange unausführbar war, als die in kirchlich confessioneller Beziehung durchaus unbrauchbare Prädestinationslehre Calvins inmitten lag. Sie musste daher entweder geradezu beseitigt, oder die Dependenz des Glaubensbewusstseins von derselben in der Weise aufgehoben werden, dass sie als für das wirkliche Heilsleben bedeutungslos erschien, und somit die Entwicklung des Dogmas lediglich auf die beiden Reformatoren gemeinsamen Grundanschauungen bezogen wurde. Und wirklich sehen wir, behauptet Hr. Dr. Heppe, den Calvinismus namentlich seit dem J. 1550 vielfach in einem Charakter auftreten, in welchem die völlige Bedeutungslosigkeit der Prädestinationslehre Calvins für die reformirte Dogmatik dadurch hinlänglich ausgesprochen war, dass derselben confessionell gar keine Erwähnung geschah. Calvin selbst habe, seitdem ihn Melanchthon auf die Mängel seiner prädestinatianischen Behandlung der Sakramentenlehre hingewiesen hatte, den früheren mangelhaften Standpunkt geradezu aufgegeben und im Streite mit Westphal die Sakramentenlehre jetzt ganz in derselben Unabhängigkeit von den prädestinatianischen Anschauungen dargelegt, wie diess bei Lasky und Bullinger der Fall

gewesen sei. Der Calvinismus sei nun in doktrinärer Hinsicht zur innern Einigung mit dem melanchthonisch geläuterten deutschen Protestantismus wirklich hinangekommen [1]).

Auf keinem Punkte tritt das Einseitige und Schiefe der Heppe'schen Geschichtsanschauung, die ebendarum auch nur sehr willkürliche geschichtliche Behauptungen zur Folge haben kann, so auffallend hervor, wie hier. Mit welchem Rechte kann behauptet werden, selbst Calvin sei zuletzt seiner Prädestinationslehre untreu geworden? Der Beweis dafür soll darin liegen, dass er in den der Vertheidigung seiner Abendmahlslehre gewidmeten Streitschriften nicht zugleich auch seine Prädestinationslehre zum Gegenstand einer neuen Erörterung machte! Welche Vorstellung müsste man sich von der allgemein anerkannten charakterfesten Haltung und Konsequenz Calvins machen, wenn man glauben sollte, er selbst sei gerade an derjenigen Lehre seines Systems, die ihm als die höchste und einzige Quelle der Beruhigung für die wegen ihres Heils beängstigten Gemüther galt, so irre geworden, dass er sie wegen ihrer erkannten Unbrauchbarkeit für die Heilsbedürfnisse des praktischen Lebens beseitigte! Es fehlen nicht nur dafür alle positiven Beweise, sondern es gibt sogar bestimmte Data, aus welchen das Gegentheil erhellt. Es ist auch diess einer der Punkte, in welcher die Heppe'sche Darstellung ihre wesentliche Berichtigung durch die Schweizer'sche erhellt. Man vgl. die von Hrn. Dr. Schweizer in den protest. Centraldogmen I. S. 387 f. angeführten Aeusserungen Calvins gegen Melanchthon. So wenig hat, wie hieraus zu sehen ist, Calvin jemals seine Prädestinationslehre verläugnet, dass er vielmehr nicht einmal dann, als Melanchthon seine entgegengesetzte Ansicht schon sehr bestimmt ausgesprochen hatte, an eine wirkliche Abweichung Melanchthons von jener Lehre glaubte, sondern sich seine Bestreitung derselben nur aus Melanchthons bekannter Schwäche und Nachgiebigkeit erklärte. Ebenso wenig kann man sich auf die Zurückhaltung berufen, mit welcher mehrere reformirte Symbole die Prädestinationslehre behandeln. Dass gerade bei dem Heidelberger Katechismus, über welchen

---

1) A. a. O. S. 65 f.

Hr. Dr. Heppe sagt [1]), er habe von den eigenthümlichen principiellen Lehren Calvins nichts enthalten, dagegen den überlieferten melanchthonischen Lehrbegriff der Kirche in präcisester und klarster Weise entwickelt, aus dem Stillschweigen über die Prädestinationslehre nicht auf eine Zurücknahme derselben geschlossen werden darf, dass die Verfasser desselben, wenn sie auch in einem Lehrbuch für populäre Zwecke die so missdeutbaren Lehren von absoluter Prädestination unerwähnt liessen, gleichwohl entschiedene Bekenner dieser Lehre geblieben sind, hat gleichfalls Hr. Dr. Schweizer a. a. O. S. 471 f. sehr befriedigend nachgewiesen.

Eine so entschieden historisch falsche Ansicht kann nur in einem bestimmten Interesse aufgestellt werden. Es ist dasselbe, das überhaupt überall aus der geschichtlichen Darstellung des Hrn. Dr. Heppe hervorblickt. Sie ist von Anfang an darauf angelegt, den melanchthonischen Lehrtypus als den allein wahren und ächten Protestantismus erscheinen zu lassen. Für diesen Zweck wird daher das Lutherthum tief unter den Philippismus gestellt, und um seiner Abendmahls- und Ubiquitätslehre willen sogar für eine Deformation des Protestantismus erklärt. Auf gleiche Weise kann nun auch zwischen dem Calvinismus und Philippismus nur zu Gunsten des letztern entschieden werden. So geringschätzend wie über das Lutherthum kann jedoch über den Calvinismus nicht geurtheilt werden. Nicht nur steht er dem Philippismus in der Abendmahlslehre zu nahe, sondern es waren ja auch beide, wie Hr. Dr. Heppe behauptet [2]), sowohl in ihrer reinen consequenten Auffassung des Heilslebens als eines schlechthin persönlichen Verhältnisses, als auch in ihrer consequenten Beziehung aller Momente des dogmatischen Bewusstseins auf das praktische Lebensbedürfniss principiell geeinigt. Principiell geschieden waren Calvin und Melanchthon nur in der Prädestinationslehre, in ihr musste also der eine dem andern nachgeben, und von welchem von beiden konnte diess mit grösserem Rechte erwartet werden, als von Calvin, da ja der Philippismus

1) Die confess. Entw. S. 230.

2) Deutscher Protest. I. S. 63.

überhaupt die vollkommenste Entwicklungsform des Protestantismus ist.

Haben sich die bisher besprochenen Bestimmungen unzureichend gezeigt, um die verschiedenen Formen und Gegensätze des Protestantismus in der Einheit der allgemeinen Grundanschauung aufzufassen, und ihr gegenseitiges Verhältniss aus ihr abzuleiten und zu begreifen, so liegt die Hauptaufgabe, um welche es sich handelt, noch ungelöst vor uns, und es fragt sich daher erst, wie sie zu lösen ist. Das aber ist Hrn. Dr. Heppe zuzugeben, dass hier nicht blos zwischen calvinischem und lutherischem Lehrbegriff, sondern zwischen Calvinismus und deutschem Protestantismus zu unterscheiden ist, da der letztere sich selbst wieder in die beiden Formen des Philippismus und Lutherthums theilt. So unbegründet auch der unbedingte Vorzug ist, welchen Hr. Dr. Heppe dem Philippismus gibt, so geht doch aus seiner Darstellung die wesentliche Verschiedenheit und die selbstständige Bedeutung des Philippismus dem Lutherthum gegenüber sehr klar hervor.

Das Wesen des Protestantismus kann nur aus seinem Gegensatz zum Katholicismus begriffen werden, der allgemeinste Unterschied aber, auf welchen beide zurückzuführen sind, ist das verschiedene Verhältniss, in welches das Aeussere und Innere der Religion zu einander gesetzt werden können. So äusserlich der Katholicismus ist, so innerlich ist der Protestantismus. Sein ganzes Streben geht dahin, das, was sich im Katholicismus von der innern Gesinnung abgelöst hat, und etwas rein äusserliches geworden ist, oder statt ein blos untergeordnetes, rein vermittelndes Moment zu sein, zu einer eigenen selbstständigen Bedeutung sich erhoben hat, auf das ursprüngliche Princip, in welchem es allein seine Wahrheit und Realität hat, zurückzuführen. Der Aeusserlichkeit des Katholicismus gegenüber ist, wie mit Recht gesagt worden ist [1]), der Grundgedanke des Protestantismus der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Aeussern, die Ueberzeugung, dass es in der Religion in letzter

1) Vgl. Zeller, das theolog. System Zwingli's 1853 S. 6 f. (Theol. Jahrb. 1853 S. 99 f.)

Beziehung nur auf das Innere des Willens und Gemüths, nur auf die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen ankomme, alles Aeussere dagegen nur insofern einen Werth habe, wiefern es auf die rechte Beschaffenheit des Innern zurückwirkt, oder von ihr bewirkt wird; was dem Menschen ohne sein Zuthun gegeben wird, das erlangt für ihn nach protestantischer Ansicht erst durch Vermittlung seiner Selbstthätigkeit eine Bedeutung, es ist mit Einem Worte nur der Glaube, durch den der Mensch gerecht vor Gott wird. So wahr und treffend aber hiemit das Wesen des Protestantismus bezeichnet ist, so ist es doch nur die subjektive Seite desselben, von welcher die ihr gegenüberstehende objektive unterschieden werden muss. Kann auch der Protestantismus sein Princip der Subjektivität nie verläugnen, so gehört es doch, wie schon gezeigt worden ist, nicht minder zu seinem ursprünglichen Wesen, alles, was zum Heile des Menschen dient, nur als etwas Empfangenes, aus der unmittelbaren absoluten Quelle alles Heils Mitgetheiltes zu betrachten. Der Protestantismus wird sich daher zwar in jeder seiner Formen durch den Charakter der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit seines religiösen Bewusstseins vom Katholicismus unterscheiden, er selbst aber kann sich verschieden gestalten, je nachdem das eine oder das andere seiner beiden Momente, die Unbedingtheit der göttlichen Gnade oder die Freiheit des Subjekts das die Richtung des dogmatischen Systems bestimmende Princip ist.

Stellen wir von diesem Gesichtspunkt aus die drei unterschiedenen Hauptformen des Protestantismus dem Katholicismus gegenüber, so ist keine derselben so sehr das protestantische Gegenstück des Katholicismus, wie der Calvinismus, und zwar gerade in derjenigen Lehre, die gleich anfangs die gemeinsame Grundansicht der Reformatoren war, im Calvinismus aber allein systematisch durchgeführt worden ist. Das ganze System der Abhängigkeit des Einzelnen von einer ihn in seinem Wollen und Thun schlechthin bestimmenden Macht, das der Katholicismus in seiner Lehre von der Kirche aufstellt, knüpft der Calvinismus an sein absolutes Dekret. Wie dort in der Kirche, so liegt hier in dem Dekret alles Seligmachende und Heilbewirkende. Wenn man freilich nach katholischer Lehre auch innerhalb der Kirche ver-

loren gehen kann, so ist doch die Zugehörigkeit zu der Kirche an sich schon ein so absoluter Vorzug, dass nur den Mitgliedern der Kirche als solchen die Möglichkeit des Seligwerdens gegeben ist, und es theilt sich demnach wie dort von dem Standpunkt des Dekrets, so hier von dem der Kirche aus die ganze Menschheit in die beiden einander durchaus entgegengesetzten Klassen der Seligen und der Unseligen. Darin scheinen zwar die beiden Systeme sehr verschieden zu sein, dass das katholische dem Menschen ein *liberum arbitrium* zuschreibt, wie es mit dem System der absoluten Prädestination schlechthin unvereinbar ist, es ist aber auch diese Differenz nur scheinbar, wenn man bedenkt, welche schlechte Freiheit das katholische *liberum arbitrium* ist. Der Katholicismus lässt dem Menschen seine natürliche Freiheit, er mag sich mit ihr nach seiner freien Willkür bewegen, wie er will, aber alles, was er mit ihr thut, hat nicht die geringste religiöse Bedeutung, wenn nicht die Kirche seinem Thun den Stempel ihrer Weihe aufdrückt. Wie nach dem Calvinismus der Mensch durch das absolute Dekret in seinem Wollen und Thun schlechthin determinirt ist, so befindet sich der katholische Christ in einem solchen Zustand der Abhängigkeit von der Kirche, dass nichts seiner eigenen Willkür überlassen ist, er darf nichts glauben, was ihm nicht von der Kirche zu glauben geboten ist, alle seine Handlungen haben ihren Werth, nur sofern sie sich nach den von der Kirche vorgeschriebenen Formen richten, oder ihm von dem Priester als bestimmte Leistungen auferlegt sind. Und wie im Calvinismus auf jeder Stufe der Heilsordnung nur wieder dasselbe absolute Dekret in einer neuen Form eingreift, so haben auch im Katholicismus alle Heilsvermittlungen zu ihrer absoluten Voraussetzung die Macht der Kirche, in welcher an sich schon das ganze Heil des Menschen beschlossen liegt. Auch darin findet eine auffallende Analogie zwischen dem Calvinismus und Katholicismus statt, dass keines der protestantischen Systeme so grosses Gewicht auf das werkthätige Handeln legt, wie das calvinische. Beide Systeme legen so die ganze Bedeutung des religiösen Lebens in die äussere Realität der Werke nieder, und die Subjektivität des Einzelnen ist gleichsam nur dazu da, dass der Heilsprocess durch sie hindurchgehe, um auf die-

sem äussersten Punkte sich zu vollenden. Der Hauptpunkt, in welchem beide Systeme sich berühren, bleibt jedoch immer die schlechthinige Abhängigkeit des Einzelnen von der über ihm stehenden, sein ganzes Sein und Leben bestimmenden Macht. Gibt es doch, was sich eben nur hieraus erklären lässt, aus der streng festgehaltenen Idee eines absoluten Willens, auch in der reformirten Kirche Erscheinungen einer diktatorischen, despotischen Gewalt, wie solche sonst nur in der katholischen sich finden. So analog aber in allen diesen Beziehungen das calvinische System dem katholischen ist, so wenig verläugnet es bei allem diesem seinen ächt protestantischen Charakter. Es spricht sich vor allem eben darin aus, dass es den katholischen Absolutismus der äussern sichtbaren Kirche in das Wesen Gottes selbst setzt, und in dem absoluten Dekret zu einer immanenten Bestimmung des göttlichen Willens macht. Dadurch erhält das ganze System einen wesentlich andern Charakter, und gerade das, worauf der ganze Organismus des katholischen Systems beruht, die Nothwendigkeit der kirchlichen Vermittlung hat im Calvinismus nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Aber auch in diesem Sinne kann das calvinische System den Absolutismus des katholischen nicht theilen, ohne dass es dem Subjekt, das im Katholicismus in der steten Abhängigkeit von der Auktorität der Kirche und der Priester nie zum Bewusstsein seiner geistigen Autonomie kommen kann, eine andere freiere und selbstständigere Stellung gibt. Auch im Determinismus des calvinischen Systems muss das protestantische Subjektivitätsprincip zu seinem Rechte kommen. Es geschieht diess hauptsächlich durch die calvinische Lehre von der Heilsgewissheit, welche, wie schon bemerkt worden ist, die subjektivste Spitze des Systems ist, und zugleich der Punkt, in welchem die beiden Systeme bei aller Analogie in ihrem charakteristischen Unterschied einander gegenüberstehen. Ausdrücklich hat ja die tridentiner Synode ein Anathema darauf gesetzt, *si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit* [1]). Das Interesse, das der Katholicis-

---

1) Sessio VI. de justific. can. 16.

mus bei diesem Widerspruch hat, kann nur darin liegen, dass er in dem ganzen Umfang seines Systems keinen Punkt einräumen kann, auf welchem das von der Kirche abhängige Subjekt, auf sein eigenes Selbstbewusstsein gestützt, seine Stellung gleichsam ausserhalb der Kirche nimmt. Der Katholicismus kann das absolute Wissen, in dessen Besitz nur die Kirche als die Inhaberin aller seligmachenden Wahrheit ist, ohne sein Princip aufzugeben, nicht auch dem einzelnen Individuum zugestehen. Ist das Subjekt in sich selbst, mit aller Gewissheit seines Selbstbewusstseins, seiner Seligkeit sich gewiss, so hat es sich ebendamit von der Kirche emancipirt, es hat die Traditionen und Institute der Kirche, die ganze Leitung und Bevormundung durch die Priester nicht mehr nöthig. Der Katholicismus hat daher sehr natürlich das Interesse, einer solchen Selbstgewissheit des Subjekts keinen Raum zu gestatten, während sie für den Calvinismus so grosse Bedeutung hat, dass sich nur daraus die in der neuesten Zeit entstandene Frage erklären lässt, wo der eigentliche Schwerpunkt des Systems liege, ob in dem absoluten Dekret, oder auf dieser subjektiven Seite, auf welcher das Dekret in dem individuellen Bewusstsein des Subjekts zur concreten lebendigen Wahrheit wird. Man vgl. hierüber die treffende Entwicklung in Zeller's Darstellung des theologischen Systems Zwingli's S. 14 f. „Die wesentliche religiöse Bedeutung der Lehre der Erwählung", wird hier gesagt, „ihre Bedeutung für das innere Leben der Glaubigen, liege nicht in der Unbedingtheit des göttlichen Wirkens als solchen, sondern in dem Glauben an seine Unbedingtheit in seiner Richtung auf dieses bestimmte Subjekt, in jener persönlichen Gewissheit der Erwählung, welche den Unterschied der reformirten Erwählungslehre von der augustinischen ausmache, und eben darauf beruhe es auch, dass die theoretisch ganz richtigen Consequenzen des Prädestinatianismus in Beziehung auf die Nutzlosigkeit und Gleichgültigkeit des eigenen Thuns den Reformirten nicht blos nicht stören, sondern gar nicht für ihn vorhanden seien. Was er in den Sätzen von der ewigen Vorherbestimmung aller Dinge, von dem unwandelbaren Rathschluss der Erwählung und Verwerfung für sich selbst finde, das sei nur die unzweifelhafte Gewissheit, persönlich zum Dienste

Gottes berufen zu sein, und vermöge dieser Berufung in allen seinen Angelegenheiten unter dem unmittelbaren Schutze Gottes zu stehen, als Werkzeug Gottes zu handeln, der Seligkeit gewiss zu sein. Die Lehre von der Erwählung sei daher allerdings nicht die tiefste Wurzel, sondern selbst erst eine abgeleitete Bestimmung des reformirten Systems". Die genetische Erklärung kann nur auf das subjektive Seligkeitsinteresse als den innersten Quellpunkt, aus welchem das System entsprungen ist, zurückgehen, betrachtet man aber das System in seiner dogmatischen Ausführung und Construktion, so gestaltet sich die Sache anders. Sobald einmal die theologische Reflexion die Lehre von der Erwählung fixirt hat, steht sie auf einem so absoluten Standpunkt der Betrachtung, dass sich dieser höchsten Spitze des Systems alles Andere unterordnen muss. Die subjektive Seite tritt gegen die objektive zurück, es ist nicht mehr der Mensch, dessen Seligkeit sichergestellt werden soll, sondern nur Gott, um dessen Sache es sich allein handelt. Nur von diesem rein objektiven Standpunkt aus lässt sich die Verachtung und Wegwerfung begreifen, mit welcher Calvin vom Menschen als einem blossen Werkzeug Gottes spricht, der ohne irgend einen Anspruch auf einen Selbstzweck seines Daseins nur dazu da ist, durch seine Verdammung zum Tode ebensosehr wie durch seine Erwählung zum Leben zur Verherrlichung Gottes beizutragen [1]. Welchen Contrast bildet diess mit jenem subjektiven Seligkeits-Interesse! Das System steht demnach eigentlich zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten, einem objektiven und einem subjektiven, und so absolutistisch es nach der einen Seite ist, so wenig fehlt es auf der andern an einem Gegengewicht, durch welches das protestantische Subjektivitätsprincip in seinem Rechte sich geltend macht [2].

Den geraden Gegensatz zum Calvinismus bildet der Philippis-

---

1) Instit. 3, 23, 6.: *Primum inter omnes constare debet, Deum omnia propter semet ipsum condidisse, impium quoque ad diem malum. Penes ipsum residet salutis ac mortis arbitrium. Consilio nutuque suo ita ordinat, ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.*

2) Vgl. meine Abh. über das Princip des ref. Lehrb., Theol. Jahrb. 1848 S. 419 f.

mus. Die Grundanschauung beider ist eine wesentlich verschiedene. So deterministisch der eine ist, so indeterministisch ist der andere. Das Princip des Philippismus ist die sittliche Freiheit. Der Grundsatz des Protestantismus, dass es für den Menschen nichts Heilsbewirkendes gibt, das nicht durch die Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Menschen in das Bewusstsein des Subjects aufgenommen und von ihm angeeignet wird, kommt hier zu seiner vollen Anwendung. Wenn auch dadurch der Unbedingtheit der göttlichen Gnade nichts vergeben werden soll, so kann es doch der Natur der Sache nach nicht anders sein, als dass, je höher die Freiheit gestellt wird, um so mehr die Gnade von ihrer absoluten Bedeutung verliert. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Standpunkten aber gestalten sich die beiden Systeme in allen, die kirchliche Heilsvermittlung betreffenden Lehren, auf analoge Weise, und es ist insbesondere in der Lehre von den Sacramenten eine solche Uebereinstimmung zwischen der melanchthonischen Lehre und der calvinischen, dass man ihre Verwandtschaft nur als Kryptocalvinismus bezeichnen zu können glaubte, wobei demnach die irrige Voraussetzung zu Grunde liegt, diese Uebereinstimmung sei daraus zu erklären, dass dieselbe Lehrweise aus dem einen System in das andere aufgenommen wurde, während doch beide, von einem ganz verschiedenen Standpunkt aus, in ihr nur zusammentrafen. Je entschiedener das Princip des Heils entweder objectiv, wie von Calvin, in den absoluten, alles vorausbestimmenden Willen Gottes, oder subjectiv, wie von Melanchthon, in die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens und in die Energie gesetzt wird, mit welcher der Mensch die ihm dargebotene göttliche Gnade im Glauben in sich aufnimmt und sich aneignet, um so gewisser kann alles dazwischen Liegende nur die untergeordnete Bedeutung eines rein vermittelnden Moments haben, es kann nur äusserlich versinnlichen und bekräftigen, was an sich schon vorhanden ist und seine heilskräftige Realität ganz anderswo hat, als in den äussern Gnadenmitteln. Hieraus erhellt nun auch, wie zweideutig es ist, von einem deutsch-reformirten Protestantismus zu reden. In der Abendmahlslehre berühren sich der Calvinismus und der Philippismus. Um aber darüber zu urtheilen, ob die die Abend-

mahlslehre in dieser Form enthaltenden Symbole calvinisch oder melanchthonisch sind, kommt es auf den allgemeinen Standpunkt an, auf welchem die Verfasser derselben standen und man ist daher nicht berechtigt, selbst den Heidelberger Katechismus, ungeachtet seiner Fassung der Abendmahlslehre und seiner Ignorirung der Prädestinationslehre, als eine Urkunde des deutsch-reformirten Protestantismus zu betrachten.

Die Hauptfrage ist nun aber, welche Stellung der lutherische Lehrbegriff diesen verschiedenen Systemen gegenüber einnimmt. Es ist leicht zu sehen, wie er von jedem derselben etwas hat, und doch von allen zusammen principiell verschieden ist, im Allgemeinen steht er in der Mitte zwischen dem Katholicismus und Calvinismus und kann somit auch nur aus dem doppelten Verhältniss des Gegensatzes sowohl, als der Verwandtschaft, in welchem er zu beiden steht, begriffen werden, in welcher Grundanschauung aber diese beiden einander entgegengesetzten Elemente selbst wieder ihre Einheit haben, ist der Hauptpunkt, auf dessen Bestimmung es ankommt. Schon der allgemeine Gesichtspunkt, von welchem aus dem Lutherthum in der Classification dieser Systeme seine eigenthümliche Stelle anzuweisen ist, muss es gegen das Vorurtheil schützen, dass das Wahre und Aechte des Protestantismus zwar im Calvinismus und Philippismus enthalten, im Lutherthum aber nur deteriorirt und deformirt sei, eine Behauptung, welche, je genauer man das Verhältniss dieser Systeme zu einander untersucht, um sie in ihrer eigenthümlichen Grundanschauung und ihrem principiellen Unterschied aufzufassen, nur um so mehr als eine unbegründete und unberechtigte erscheinen muss.

Die Frage über den principiellen Unterschied des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs gehört zu denjenigen, die in der neuesten Zeit sehr vielfach zur Sprache gekommen sind. Es hat diess sehr natürlich seinen Grund in dem engen Zusammenhang, in welchem sie mit der Zeitfrage der Union steht. Um so mehr sollte man daher auch glauben, dass man sich über sie schon so weit verständigt habe, um auf ein bestimmteres Resultat gekommen zu sein. Wie wenig diess aber der Fall ist, ist wohl am besten aus den interessanten Bemerkungen zu sehen, in welchen

kürzlich Hr. Dr. Lücke diese Frage erörtert und einen Versuch zu ihrer Beantwortung gemacht hat [1]). Ich halte es für zweckmässig, die Hauptsätze dieser Abhandlung hier kurz hervorzuheben.

Zwei Factoren der Reformationsepoche, sagt Hr. Dr. Lücke, seien für die beiden evangelischen Lehrbegriffe und Kirchen prototypisch determinirend gewesen. Der eine sei die individuelle geistige Natur und Bildungsverschiedenheit der deutschen und schweizerischen Hauptreformatoren, der andere vorzugsweise objektive geschichtliche Factor liege in den verschiedenen Spitzen des Corruptionszustandes der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche, welche dem christlichen Gewissen der Reformatoren in der Schweiz und in Deutschland unmittelbar entgegenstanden. Im Anschluss an A. Schweizer behauptet auch Dr. Lücke, dass Zwingli zunächst das antibiblische Heidenthum, Luther das antievangelische Judenthum angegriffen habe, und nicht ohne Einfluss auf diese Verschiedenheit der beiden Reformationswerke sei die vorzugsweise humanistische Bildung Zwingli's und die überwiegend biblische theologische Bildung Luthers gewesen. Von grosser Wichtigkeit für die richtige Erkenntniss und Bestimmung der wahren Verschiedenheit zwischen der lutherischen und reformirten Kirche und Confession soll sodann sein, dass nicht nur die verschiedenen Epochen der geschichtlichen Entwicklung des Gegensatzes, insbesondere die Epochen der erst entstehenden, noch nicht abgeschlossenen und der vollzogenen, sich immer mehr spannenden, ja sich überspannenden kirchlichen Trennung, sondern auch in der Entstehungszeit der Reformation die verschiedenen Evolutionen derselben, die frühere und spätere, gehörig unterschieden und beachtet werden. In Betreff des Erstern leuchte von selbst ein, dass nach

1) Vergl. Deutsche Zeitschrift für chr. Wissensch. und chr. Leben 1853. S. 122 f.: Bemerkungen über die Geschichte und die richtige Formulirung sowohl des Unterschieds als der Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche, in besonderer Beziehung auf die academische Festrede von Dr. Semisch über die Unionsversuche der protestantischen Kirche, besonders in Preussen, und Dr. Schenkels Abhandlung über das Princip des Protestantismus.

vollzogener, immer mehr erstarrender Trennung der beiden Kirchen auch die beiderseitigen Lehrtypen sich schroffer und systematischer haben gestalten müssen, als in der Entstehungsepoche der Trennung, in welcher noch das Bewusstsein der ursprünglichen Einheit des Princips vorgeherrscht habe. Das Zweite aber ist, dass auch schon in der Entstehungsperiode der Reformation zwei Hauptevolutionen der Epoche derselben unterschieden werden müssen. Die lutherische Lehrbegriffsbildung gehöre der ersten Evolution der Reformationsidee an, der Jugend der evangelischen Kirche und trage ganz den Charakter der jugendlichen Begeisterung des ersten Kampfs. Der mystische Grundton, das kräftige, tief zuversichtliche Zusammenfassen des Göttlichen und Menschlichen in Christo und seiner Kirche, welches dem Glauben in seiner ersten Sprungkraft eigen sei, habe in der Bildung des lutherischen Lehrbegriffs fortgewirkt und sei das Princip desselben geworden. Calvin und seine Reformation gehören ganz der zweiten Evolution der Reformationsidee an, in welcher das Charakteristische der erfahrene, männliche Reformationsverstand sei, der die Gefahren des unmittelbaren religiösen Gemüths in einer tief aufgeregten Zeit kenne, und durch strenge Consequenzen verständige Unterscheidungen, sicher feste Formen und Institute des kirchlichen Lebens sich dagegen zu wahren suche. Hieraus erkläre sich die zweifache Eigenthümlichkeit des reformirten Lehrbegriffs, einmal im Akte der Rechtfertigung, im Glauben, die Momente der göttlichen Sündenvergebung und der Gotteskindschaft im Menschen einander so nahe als möglich zu rücken, und insofern Göttliches und Menschliches innig zusammenzufassen, sodann aber in der Lehre von der Menschwerdung Gottes, so wie von der Gegenwart Christi in der Kirche, im Sakramente beides zu trennen. Hr. Dr. Lücke sucht sodann diesen Unterschied einer ersten und zweiten Evolution nicht nur weiter in der Behandlung des Schriftkanons, in der jugendlichen Unbefangenheit der Glaubenszuversicht Luthers in Betreff desselben und dagegen der verständigen, die Gefahren der kritischen Kühnheit schon kennenden Besonnenheit Calvins, weiter nachzuweisen, sondern ihn auch auf die urbildliche Analogie der apostolischen Kirche zurückzuführen. Auch in der apostolischen

Lehrbegriffsbildung seien zwei Evolutionen zu unterscheiden. Die erste sei die paulinische, die grundlegende, analog der lutherischen, die zweite finde sich in dem katholischen Briefkanon im allgemeinsten Sinn, den Hebräerbrief dazu gerechnet. Hier entwickle die apostolische Lehrbegriffsbildung genauer die Lehren von Christo, seiner Person, seinem Amt und Werk, von der ewigen Prädestination, so wie von der absoluten Zukunft des Gnadenreichs Christi. Diese zweite Evolution beginne übergangsweise schon in den paulinischen Briefen. Aber man bemerke! Die Lehre von der Person Christi trete überwiegend erst hervor in den spätern Briefen des Apostels und die Lehre des Paulus von der Prädestination, als dem kühnsten Problem der apostolischen Gnosis, bilde eine Art von Epilog in dem Briefe an die Römer. Während Luther überwiegend auf dem Briefe an die Galater und den ersten acht Kapiteln des Briefs an die Römer stehe, fasse Calvin auch die spätern paulinischen Briefe sammt den katholischen und im Brief an die Römer das Problem der Prädestination auf, und versuche, worauf Luther nicht gekommen sei, den ganzen apostolischen Lehrbegriff zu reconstruiren, eben als ein Ganzes.

Diess ist, kurz und übersichtlich zusammengefasst, der wesentliche Inhalt und Gedankengang der Lücke'schen Abhandlung. Aber was ist denn nun das Resultat derselben in Betreff der vorliegenden Frage? Woraus ist es demnach nach Lücke zu erklären, dass aus dem Protestantismus zwei so wesentlich verschiedene Lehrbegriffe hervorgegangen sind, von welchem Punkte aus und in welchem principiellen Unterschied haben sie sich von einander getrennt? Es werden zwar verschiedene Momente hervorgehoben, aber keines derselben ist so entscheidend und durchgreifend, dass es zu einer klaren Beantwortung der Frage zureicht, um welche es sich handelt. Aus der individuellen Geistes- und Charakterverschiedenheit der Reformatoren lässt sich die Differenz ihrer Lehrsyteme nicht erklären, wie zufällig wären sie entstanden, wenn man die Ursache ihrer Enstehung und ihrer Verschiedenheit etwa in gewissen Temperamentseigenschaften Luthers und Calvins finden wollte! Fasst man aber das Wesen der Individualität tiefer auf, so fragt sich ja erst

wieder, ob sie das Bedingende oder Bedingte ist, ob die subjective Verschiedenheit ihrer Individualitäten nicht selbst der Reflex des objektiven Unterschieds ihrer Systeme ist? Die Verschiedenheit der Ausgangspunkte der Reformation scheint Hr. Dr. Lücke selbst nicht sehr hoch anzuschlagen, denn wenn sie auch erklären, wie es gekommen sei, dass die neue Lehrbegriffsbildung in der reformirten Kirche überwiegend das wesentliche Element des Evangeliums von der Transcendenz Gottes, in der lutherischen Kirche dagegen vorzugsweise das ebenso wesentliche Element des Evangeliums von der Immanenz oder dem unmittelbaren wesenhaften Inwohnen Gottes im Menschen hervorgehoben und durchgeführt habe, so seien doch beide Elemente so gleich wesentlich im biblischen Lehrzuammenhange des Evangeliums, dass das eine von dem andern nicht getrennt werden könne. Das Hauptmoment bleibt demnach die Unterscheidung zweier Evolutionsepochen, worauf kommt aber auch diess hinaus? Dass man anfangs, in der Epoche Luthers, noch jugendlich unbefangener, frischer und kühner, nachher aber in der Epoche Calvins verständiger, besonnener, erfahrener, männlicher gewesen sei, woraus sich demnach von selbst die Folgerung ergibt, dass man in allen Differenzpunkten nur auf die Seite Calvins treten kann, wie diess ja auch in Hinsicht der Stellung beider zum Kanon nicht anders sein kann, wenn Luther seinem Lehrbegriff überwiegend und einseitig den Galaterbrief und die acht ersten Kapitel des Römerbriefs zu Grunde gelegt, Calvin aber den apostolischen Lehrbegriff als Ganzes in's Auge gefasst hat. Hiemit wäre demnach die Frage über die Differenz der beiden Lehrbegriffe entschieden. Luther und Calvin und die Lehrbegriffe beider sind wesentlich verschieden, aber Calvin steht über Luther und man kann daher nur Calvin als den ächten Vertreter des Protestantismus betrachten. Nur ergibt sich aus der Unionstendenz der Abhandlung und der immer wieder eingeschärften Erinnerung, dass man über der Trennung die Einheit nicht aus dem Auge verlieren dürfe, von dieser zu jener zurückgehen müsse, auch wieder die entgegengesetzte Folgerung. Steht die Einheit über der Trennung, so liegt der Grundfehler eben darin, dass es zwei Evolutionsepochen gibt und man kann nur da stehen bleiben,

wo sich der Protestantismus noch nicht zu diesem Unterschied evolvirt hat, somit nur bei Luther, da die Trennung erst nach seinem Reformationsakt, erst mit Calvin ihren eigentlichen Anfang genommen hat. Aus diesem Cirkel ist nicht herauszukommen, so lange man die Frage, um die es sich handelt, nicht tiefer auffasst. Es soll die Verschiedenheit der beiden Lehrbegriffe aus ihrem Grund und Ursprung erklärt werden. Erklären kann man aber nur, wenn man zuvor weiss, was erklärt werden soll. Je schärfer die Verschiedenheit zweier Lehrbegriffe aufgefasst wird, um so klarer stellt sich eben schon in der Aufweisung und Darlegung ihres Unterschieds auch der Grund derselben heraus. Auch Hr. Dr. Lücke scheint mehr auf die Abweichungen der beiden Lehrbegriffe in einzelnen Lehren, als auf ihre principielle Verschiedenheit zu sehen, und darum auch grössere Inconsequenzen in ihnen anzunehmen, als bei genauerer Betrachtung zugegeben werden kann. Schon Andere, sagt er, haben gezeigt, dass von dem Begriff der Erbsünde, wie die lutherische Confession in Uebereinstimmung mit der reformirten calvinischen ihn bestimme, nur durch eine glückliche Inconsequenz aus der Kraft des Gewissens der calvinischen Prädestinationslehre ausgegewichen, gleichsam entflohen werden könne, warum ist denn aber nur der lutherische Lehrbegriff im Fall dieser glücklichen Inconsequenz, warum hat nur er dieses schärfere Gewissen? Ob es consequent sei, wird weiter gefragt, wenn der reformirte Lehrbegriff im Akte der Rechtfertigung Gottes Gnade und des Menschen sittliche Krafterhebung oder Wiedergeburt so nahe an einander rücke, dass beide in einander übergehen und dagegen in der Prädestinationslehre das Menschliche ganz und gar vernichtige? Aber hat denn die Lehre von der Rechtfertigung im reformirten System dieselbe Stellung wie im lutherischen? Ferner, ob der reformirte Lehrbegriff consequent denke, wenn er in der Person Christi Göttliches und Menschliches streng auseinanderhalte, und jedes für real erkläre, in der Prädestinationslehre aber das menschliche Wesen in Gott ganz aufgehen lasse und zu einem Schein herabsetze? Ist denn aber nicht der absoluten Prädestination gegenüber auch die ganze menschliche Erscheinung Christi blosser Schein, oder ebenso real, als überhaupt dem Menschlichen Realität

zukommt? Wenn endlich Hr. Dr. **Lücke** auch noch fragt, wie Calvin und Luther, die doch die Schöpfung als vollkommen, Gottes Gnade als ewig und allgegenwärtig setzen, dazu kommen, dem Sündenfall und der Erbsünde eine solche Macht zuzuschreiben, dass die Erlösung durch Christus wie eine zweite absolute Naturschöpfung Gottes erscheinen müsse, was sie doch eben nach ihren Bekenntnissen nicht sein soll, so kann doch von einer solchen zweiten Schöpfung am wenigsten bei einem System die Rede sein, das Fall und Erlösung und alles zusammen in seinem absoluten Decret von Ewigkeit prädestinirt sein liess. Fertig, abgeschlossen, vollkommen ist freilich hier, je nachdem man es nimmt, nichts, aber alles hat doch soweit seinen bestimmten Charakter, dass es aus dem Zusammenhang und Princip des Systems begriffen werden kann. Darauf also kommt es auch bei dem lutherischen Lehrbegriff vor allem an.

Er kann, wie gesagt, nur aus der Mittelstellung zwischen Catholicismus und Calvinismus erklärt werden. Man darf nur dem Ursprung der lutherischen Unterscheidungslehren nachgehen, so fällt von selbst der Punkt in's Auge, auf welchem dem Lutherthum das Bewusstsein der Nothwendigkeit seiner Stellung zuerst aufgieng. Luther war gleich anfangs wie in der Prädestinationslehre so auch in der Abendmahlslehre im besten Zuge, zu derselben Spitze fortzuschreiten, auf welcher nachher Calvin nach dem Vorgang von Zwingli und Oecolampadius seine Stellung nahm. Je entschiedener er die ganze Wirksamkeit der Sakramente durch den Glauben bedingt sein liess und von ihm alles abhängig machte, um so grösseres Gewicht legte er auf die subjective Seite, in die lebendigste Anerkennung des ächt protestantischen Grundsatzes, dass nichts wahrhaft religiöse Bedeutung habe, was nicht durch die Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Subjects als seine eigene freie That gesetzt ist. Durch die Energie des Glaubens sollte das Subject im Gegensatz gegen die selbstlose Passivität, mit welcher es im Katholicismus das Göttliche durch die Vermittlung der Kirche auf sich wirken lässt, seine sittliche Freiheit bethätigen. Je mehr aber die Sacramente alle ihre Bedeutung nur im Glauben haben, um so weniger ist es der objective göttliche Inhalt, welcher sie zu dem macht, was sie sein

sollen. Während jedoch so Luther ganz im Begriff zu sein schien, sich in dieser Ansicht von den Sakramenten als blossen Zeichen der Gnade festzusetzen, hielt er mit Einem Male an sich, und blieb gleichsam auf halbem Wege stehen, indem er in Carlstadt und den Schwarmgeistern dasselbe Subjectivitätsprincip, auf welchem seine bisherige Ansicht beruhte, in einem Extrem vor sich sah, das ihn zurückschreckte. Er sah in ihm eine rein subjective Vorstellung, eine inhaltsleere Schwärmerei, die ihm alle Realität des Göttlichen aufzuheben schien, eine maasslose, die von Gott gesetzte Ordnung überschreitende Freiheit. So geschah es nun, dass er in demselben Verhältniss, in welchem er die Bedeutung des Glaubens schwächte, den objectiven göttlichen Inhalt des Sakraments verstärkte, und seitdem war daher der zwischen der katholischen Transsubstantiationslehre und der symbolischen Ansicht der Schweizer mitten inne stehende Begriff, welcher beides in sich vereinigte, die Realität der sichtbaren Elemente und die damit verbundene Substanzialität des Göttlichen, das Gebiet, auf welchem der lutherische Lehrbegriff zu seiner Eigenthümlichkeit sich ausbildete. Der Schwerpunct des religiösen Bewusstseins sollte schlechthin weder auf die subjective noch die objective Seite fallen, sondern nur in die Mitte, wo jedes der beiden Elemente ebenso frei als gebunden mit dem andern zusammenbesteht. Derselbe Gang der Entwicklung zeigt sich auch bei der andern Hauptunterscheidungslehre. Wie wenig der deutsche Protestantismus zu einer absoluten Prädestination, wie sie Calvin lehrte, je das rechte Herz fassen konnte, sprach sich nach den Vorgängen in Strassburg zwischen Marbach und Zanchius zuerst in der Concordienformel bestimmter aus. In welcher peinlichen Verlegenheit der eilfte Artikel der Formel sich krümmt und windet, um der Consequenz einer absoluten Prädestination zu entgehen, ohne doch diese im ganzen System begründete Lehre selbst geradezu fallen zu lassen, ist bekannt. Es sind, wie nicht geläugnet werden kann, nicht sich gegenüberstehende Wahrheiten, sondern sich widerprechende Sätze, die die Formel aufstellt. Muss in dem Willen, der die Gnade ergreift, nothwendig etwas Gutes sein, so kann es nur entweder vom heiligen Geist kommen, der es in Einigen wirkt, in Andern nicht, woraus die Lehre von der

unbedingten Prädestination folgt, oder es gehört dem natürlichen Menschen an und die Formel behauptet mit Unrecht, dass der unwiedergeborne Mensch sich nicht zur Gnade anschicken kann [1]). Wenn also eine unbedingte Prädestination schlechthin weder angenommen noch verworfen werden soll, so kann das Bedenken, das der Annahme dieser Lehre entgegensteht, seinen Grund nur in dem Interesse haben, dem natürlichen Menschen der Gnade gegenüber noch etwas zu lassen, das ihn nicht zu einem rein passiven und willenlosen Subject macht. Er hat doch wenigstens die äussere leibliche Freiheit, dass er das Wort Gottes *externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire possit* [2]). So unbegreiflich bei dieser Lehrweise das Räthsel ist, Gott habe Heil oder Unheil der Menschen und zwar aus Gnaden daran geknüpft, ob einer so zu sagen zufällig, denn jedem fehlt ja alle Regung zum Guten, leiblich zur Predigt gehe und dem Worte sein Ohr leihe und eine gewisse Aufmerksamkeit gerade schenke oder nicht, so wichtig ist doch auch schon dieses Minimum von Freiheit für die innere Tendenz des lutherischen Lehrbegriffes [3]). Es ist doch wenigstens dem Menschen die äussere Möglichkeit gegeben, mit dem Gnadenmittel des Worts in Berührung zu kommen, und ebendamit ist schon der entscheidende Schritt geschehen, um die Gnadenwahl ihrer absoluten Stellung in dem Decret Gottes zu entrücken und an den Gebrauch der Gnadenmittel zu knüpfen: die Gnadenmittel des Worts und der Sakramente sind also auch hier der feste Punkt, welchen der lutherische Lehrbegriff fixirt. Mit demselben Interesse, mit welchem der reformirte auf die oberste Causalität zurückgeht, dringt er auf die Mittelursachen. Da er der Freiheit des Menschen sich nur so weit annehmen will, um ihn des absoluten Determinirtseins durch die Gnade zu entheben, so lässt er sein Heil um so mehr durch den Gebrauch der Gna-

1) Vergl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. 3, 2. S. 301. Schweizer a. a. O. S. 489.

2) Art. 2. de lib. arb. S. 671.

denmittel bedingt sein, und legt in sie alle objective Realität des Göttlichen nieder, zu welchem der Mensch zwar eine ganz andre Stellung hat, als zu der absoluten Causalität Gottes, sich aber doch nur negativ verhalten kann. Das grosse Interesse, das die lutherische Theologie hier vertrete, sagt Hr. Dr. Schweizer a. a. O. 576 f. sei freilich nicht, wie Neuere sich vorstellen, das Interesse an der Freiheit und Subjectivität des Menschen, hätte dieses geleitet, man würde es viel geschickter und umfassender zu befriedigen gewusst haben, und zwar im Anschluss an Melanchthon, den man verwerfen wollte, wohl aber an der im Wort und Sakrament objectiv immer und für jedermann sicher vorhandenen Heilskraft, die dem Reformirten, wenigstens nach seiner Theorie, nicht sicher immer mit dem Worte verknüpft sei, obwohl practisch jeder voraussetzen soll, für ihn sei sie da. Die lutherische Richtung sei eine anthropologiche, sofern sie auf die der Menschheit in der Kirche anvertrauten Gnadenmittel abstelle, die reformirte eine theologische, sofern sie auf Gott abstelle, der die Heilsanstalt mit ihren Gnadenmitteln wirksam mache, wo er wolle. Darum werde das religiöse Abhängigkeitsgefühl des Reformirten, weil es auf Gott selbst ausschliesslich gerichtet sei, ein absolutes, das des Lutheraners, der sein Heil von den Gnadenmitteln ableite, ein vom absoluten Charakter doch immer ablassendes. Aeussern Mitteln gegenüber könne man sich nicht blos leidend verhalten. Lasse sich nun nicht verkennen, dass hier ganz dasselbe Interesse walte, welches die lutherische Sakramentslehre eigentlich immer beseelt habe, so müsse behauptet werden, dieses Hervorheben der kirchlichen Heilsmittel in objectiver Vollkraft, die ihnen immer und überall von Gott beigegeben werde, sei von Anfang an ein characteristischer Grundzug der lutherischen Reformation gewesen, die ebendarum von der katholischen Kirche weniger stark abweiche; bei dieser Grundansicht vom hierin abweichenden Charakter der reformirten Kirche gereitzt, habe man mit innerer Consequenz endlich auch die Gnadenwahl aus der ihr eine Zeit lang angewiesenen Stellung zurückgewiesen und hinter die Bedeutung der Gnadenmittel zurückgestellt. Durch alles diess sind unstreitig die beiden Systeme in ihrem Unterschied von einander sehr treffend charakterisirt, mit welchem

Grunde tadelt es aber Hr. Dr. Schweizer, wenn Neuere das von dem lutherischen System vertretene Interesse als das Interesse an der Freiheit und Subjectivität des Menschen aufgefasst haben, während doch er selbst die lutherische Richtung als eine anthropologische, die reformirte als eine theologische bezeichnet? Anthropologisch kann man das lutherische System doch nur aus dem Grunde nennen, weil es sich nicht auf den objectiven Standpunkt der absoluten Gottesidee stellt, sondern den Menschen als das Subject betrachtet, um dessen Sache es sich in dem ganzen Werke der Heilsveranstaltung handelt. Als derjenige, für welchen das Heil bewirkt werden soll, als das Subject des ganzen Heilsprocesses, kann er nicht ein rein passives und selbstloses Subject, ein blosses Mittel und Werkzeug zur Verherrlichung Gottes sein, er hat als Mensch den Zweck seines Daseins in dem lebendigsten Bewusstsein seines Seligkeitsinteresses in sich selbst, es muss daher auch seine Freiheit und Subjectivität so weit sichergestellt sein, dass sie in dem Rechte ihres Fürsichseins anerkannt ist. Nur darf dabei auf keine Weise aus dem Auge gelassen werden, dass von Freiheit und Subjectivität hier immer nur so weit die Rede sein kann, als gerade nöthig ist, um auf der andern Seite auch der Unbedingtheit der göttlichen Gnade so wenig als möglich zu vergeben. Beide Interessen in einem Mittlern auszugleichen, in welchem sie sich so viel möglich das Gleichgewicht halten, und sich gegenseitig zur realen Einheit durchdringen, ist die innerste Tendenz des lutherischen Lehrbegriffs. Es ist daher nicht einmal genau genug, seine Richtung nur als eine anthropologische zu bezeichnen, sie ist, wie seine Lehre von der Gnade beweist, ebenso gut auch theologisch und das Anthropologische kann in keinem Fall von dem Theologischen getrennt werden. Ebendeswegen kann man, um die Eigenthümlichkeit des lutherischen Lehrbegriffs richtig aufzufassen, nur auf die allgemeine Aufgabe des Protestantismus zurückgehen, auf die allgemeinen Grundverhältnisse, um deren Bestimmung es sich in jedem theologischen System handelt, das Verhältniss des Objectiven und Subjectiven, des Göttlichen und Menschlichen, der Absolutheit der göttlichen Gnade und des Fürsichseins der freien Subjectivität, deren Berechtigung der me-

lanchthonische Lehrtypus so absichtlich hervorhebt, aber auch der lutherische keineswegs verkennt, indem er ja nur aus diesem Grunde so grosses Bedenken trägt, das Minimum von Freiheit, das er noch festhält, dem Absolutismus und Particularismus des göttlichen Decrets aufzuopfern. Sein eigentlicher Schwerpunkt fällt daher in die Mitte zwischen den beiden Hauptpunkten, auf welchen der Calvinismus und der Philippismus den bestimmtesten Gegensatz bilden, in diesem Mittlern hat die menschliche Freiheit ebensosehr ihre Schranke an der Unbedingtheit der göttlichen Gnade als diese selbst an dem unveräusserlichen Recht der Freiheit und Subjectivität des Menschen. Um aber eine solche Schranke zu sein, muss dieses Mittlere in sich selbst so viel Festigkeit und Consistenz haben, dass es nach beiden Seiten hin seine vermittelnde Bedeutung behaupten kann. Diess kann nur durch die Objectivität der Gnadenmittel geschehen, die nur, sofern sie das Göttliche nicht blos für die subjective Vorstellung, sondern an sich, objectiv und substanziell enthalten, dasselbe dem Menschen so nahe bringen, dass er in unmittelbarer Beziehung zu ihm steht, und doch die absolute Causalität Gottes so beschränken und ermässigen, dass sich der Mensch nicht blos leidend zu ihr verhält. Die Sakramente nach lutherischer Lehre sind so auf der einen Seite ebensosehr eine Bürgschaft für die unmittelbare Gegenwart der göttlichen Gnade, als auf der andern ein schützendes Medium gegen die verzehrende Allgewalt der göttlichen Causalität. Diesem aus der Grundanschauung des Systems sich ergebenden Gesichtspunkt gegenüber kann jede andere Ansicht namentlich von der lutherischen Abendmahlslehre nur eine sehr untergeordnete Bedeutung haben, wenn man sie in Vergleichung mit der calvinischen und melanchthonischen als eine zu sinnliche Vorstellung betrachtet, oder sie einer zu nahen Verwandtschaft mit der katholischen Transsubstantiationslehre beschuldigt. Sie ist freilich sinnlich realistisch, sofern ihr die Realität des Göttlichen daran hängt, dass es in der unmittelbaren Gegenwart gegeben ist, aber diesem Realismus ist es nicht um das Sinnliche als solches zu thun, sondern es ist nur die concrete Form, in welcher das religiöse Bewusstsein sich über seine Heilsfrage verständigt, und wenn derselbe Realismus dem katholischen

Dogma sich nähert, so hat auch diess seinen Grund nicht in einer besondern Vorliebe für dasselbe, sondern nur darin, dass die Objectivität des Göttlichen in der unmittelbaren Gegenwart, wie sie im katholischen Dogma ihren höchsten Ausdruck erhalten hat, die eine der beiden Grundanschauungen ist, zwischen welchen als den einander gegenüberstehenden Endpunkten jede mittlere Vorstellung nach der einen oder andern Seite hin sich fixiren muss[1]).

---

1) Den besten Aufschluss über das der Anschauung Luthers zu Grunde liegende Princip und das Motiv des Umschwunges seiner Ansicht aus der Subjectivität des Glaubens in die Objectivität der Gnadenmittel gilt wohl das, was Luther in dem grössern Katechismus S. 540 sagt: *Quod autem nasutuli nostri* μωροσόφοι, *novi illi spiritus superciliose admodum fabulantur, fidem solam esse, quae salvos faciat, opera vero et res externas ad salutem consequendam nihil praestare aut facere: respondeo, sane in nobis nihil aliud facere aut operari salutem, quam fidem. — Atqui hoc coecorum duces videre nolunt, fidem necessario aliquid habere, quod credat, hoc est, cui innitatur, et qua re suffulta persistat. Ita jam fides aquae adhaeret etc. Jam usque adeo insaniunt novi illi spiritus, ut disjungere non vereantur fidem et rem, cui fides adhaerescit et alligata est, tametsi externa sit.* Der Glaube muss also auch ein Object haben, nun hätte er zwar sein Object auch schon in dem die Gnade verheissenden Wort des Sakraments, allein die Objectivität des Sakraments wäre so doch nur eine blos vorgestellte, sein wahres Object hat somit der Glaube doch nur, wenn das Sakrament selbst das Göttliche in objectiver Realität in sich enthält. Der Glaube und sein Object gehören wesentlich zusammen, die *res, tametsi externa sit. Verum haec non potest non externa esse, ut sensibus percipi et comprehendi possit, atque ita deinceps animo infigi, quemadmodum totum evangelium externa quaedam et corporalis est praedicatio.* Das Göttliche muss also auch in der Unmittelbarkeit der sinnlichen Gegenwart gegeben und durch sie vermittelt sein. So hat der lutherische Lehrbegriff durchaus das Bedürfniss, das Göttliche in der realsten Einheit mit dem Kreatürlichen dem Menschen so nahe als möglich zu bringen. Auch in der Christologie muss daher Göttliches und Menschliches sich so innig durchdringen und zur realen Einheit verbinden, dass dem Lutheraner nichts mehr zuwider ist, als die abstrakte Jenseitigkeit der reformirten Christologie. So schlecht begründet die Ubiquitätslehre ist, ihr praktisches Moment hat sie in der auf ihr beruhenden Objectivität des Sakramentsbegriffs. Das Gottmenschliche ist weder diesseits noch jenseits, es ist die reale Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, dagegen ist die übersinnliche Localität des Leibes Christi nach der reformirten Lehre nur wie ein verlorener Posten, der sich selbst ablöst, um in der

Indem so das lutherische System der Subjectivität des Menschen nur so weit Raum gestattet, als sie an der Objectivität der Gnadenmittel erst ihre Haltung und Consistenz gewinnen kann, ist es der Begriff der Gott gegenüber auf sich selbst beschränkten und in sich gekehrten, aber in dieser Abstraktion von allem, worin das Subject nicht das reine Bewusstsein seiner selbst hat, nur um so intensiver festgehaltenen Subjectivität, wodurch der lutherische Lehrbegriff von dem reformirten sich unterscheidet. Diess ist der eigentliche Begriff der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben, und so wenig kann man daraus, dass diese beiden Lehren, wie diess freilich nicht anders sein kann, in dem einen System so wenig fehlen als in dem andern, den so gewöhnlichen Schluss ziehen, dass sie ebendarum auch in beiden dieselbe Stellung und Bedeutung haben, dass vielmehr gerade in diesen Cardinallehren des lutherischen Lehrbegriffs sein tiefster und innerster Unterschied von dem reformirten sich aufschliesst. Da ich hiervon schon an einem andern Orte gehandelt habe [1]), so kann ich hier nur auf die schon früher gegebene Entwicklung verweisen, mit dem Wunsche, dass diejenigen, die mit der Bestimmung des specifischen Unterschieds dieser Systeme so leicht in's Reine zu kommen glauben, und wie es scheint, schon daran Anstoss nehmen, dass man überhaupt von einem protestantischen Princip der Freiheit und Subjectivität spricht, und ganz besonders an diesem Begriff das Charakteristische der beiden Lehrbegriffe zu bestimmen sucht, in den inneren Organismus derselben noch tiefer hineinblicken, um sich zu überzeugen, dass hier keineswegs alles, was in's Auge zu fassen ist, so sehr auf der Oberfläche liegt, wie man gewöhnlich meint [2]).

---

absoluten Transcendenz des über alles Endliche erhabenen Logos zu verschwinden.

1) Man vergl. die beiden Abhandlungen, auf die ich mich hier überhaupt beziehen muss, Theol. Jahrb. 1847. S. 309: Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf A. Schweizers Darstellung der reformirten Glaubenslehre, und 1848. S. 419: Noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs.

2) Man vergl. über die obige Frage auch Gass, Geschichte

Einen weiteren Beleg dafür geben die hier noch anzuführenden Bestimmungen, die Hr. Dr. Schenkel aus den von ihm kritisirten Abhandlungen zur Formulirung seiner Definition sich abstrahirt hat. Dass die Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus ihren Grund nicht in einer Verschiedenheit des protestantischen Princips habe, bemerkt Hr. Dr. Schenkel sehr richtig, aber er sagt hiemit nur, was sich von selbst versteht, dass alles Protestantische seinen Grund im Princip des Protestantismus hat, dass aber dasselbe Princip verschieden aufgefasst werden kann und somit auch jene Systeme auf einer Verschiedenheit der Auffassung des protestantischen Princips beruhen, diess, was vor allem hätte gesagt werden sollen, ist nicht gesagt. Die Differenz selbst findet Hr. Dr. Schenkel wissenschaftlich zwar erheblich, praktisch aber unerheblich, sie falle daher der freien wissenschaftlichen Verhandlung auf Grund des einen kirchlichen Lebensprincips anheim. Auf demselben Grunde, dem des kirchlichen oder christlich religiösen Lebensprincips, könnte man am Ende auch die Differenz zwischen Katholicismus und Protestantismus praktisch für sehr unerheblich halten. Der Hauptgesichtspunkt, aus welchem solche Differenzen zu betrachten sind, kann nur der religiöse sein, als Differenzen des religiösen Bewusstseins haben sie an sich auch ein praktisches Interesse, dessen Wichtigkeit man nur um so besser erkennt, je schärfer die Differenzen auch wissenschaftlich bestimmt werden. Beruhen soll die Differenz auf einer verschiedenen Auffassung des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem, das reformirte hebe mehr den Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen, das lutherische die Immanenz des Unendlichen und Endlichen im Subject hervor, die Tendenz des reformirten

---

der protestantischen Dogmatik Bd. 1. 1854. S. 81 f., wo mit Rücksicht auf die früheren Verhandlungen das Urtheil gleichfalls dahin lautet: die Idee Gottes als des allbestimmenden und der absoluten Causalität sei der Grundzug der reformirten Theologie und unterscheide dieselbe von der lutherischen, welche vielmehr die Idee des menschlichen Subjekts und seiner creatürlichen Freiheit auf eine Weise hervorhebe, dass von ihr die weitere Gestaltung der Dogmatik bedingt werde.

Protestantismus sei eine mehr peripherische, die des lutherischen eine mehr centrale. Alle diese Bestimmungen sind so vag und unpräcis und ausserhalb des Zusammenhangs, aus welchem sie genommen sind, so unverständlich und unmotivirt, dass niemand durch sie sich einen klaren Begriff von der wesentlichen Verschiedenheit der beiden Lehrbegriffe machen kann. Endliches und Unendliches, Gegensatz und Immanenz, wie wenig reichen diese allgemeinen Kategorien hier zu einer genaueren Begriffsbestimmung zu! Das lutherische System soll die Immanenz des Unendlichen und Endlichen im Subject hervorheben, somit im Menschen, aber eben im Menschen fasst es ja das Princip der Subjektivität im Gegensatz zu der absoluten Causalität Gottes auf, und man kann ebenso gut den Gegensatz vom lutherischen, die Immanenz vom reformirten Lehrbegriff prädiciren, sofern der letztere den Menschen in seinem schlechthin determinirten Seyn im Grunde zu einer blos immanenten Bestimmung des göttlichen Willens macht. Nur auf die Christologie kann eine solche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen ihre Anwendung finden, obgleich auch hier nicht von einem Gegensatz die Rede sein kann und der Immanenz vielmehr die Transcendenz gegenübersteht. Zuletzt fasst daher Hr. Dr. Schenkel seine Bestimmungen über den Unterschied des lutherischen und reformirten Protestantismus, um sie auf ihren schärfsten Ausdruck zu bringen, so zusammen: dort reale Immanenz des göttlichen und menschlichen Wesens, hier determinirende Transcendenz des göttlichen, im Verhältniss zum menschlichen Wesen. Dort reale präsente, hier virtuelle transcendente Wirkung. Dort mystischer Supranaturalismus, hier idealistischer Determinismus, dort der Hang, das Menschliche im Göttlichen mystisch zerfliessen, hier der Hang, das Göttliche vom Menschlichen idealistisch sich trennen zu lassen. Auch diese Sätze enthalten zwar etwas Wahres, aber es sind gleichwohl nur schiefe, einseitige, blos theilweise richtige Gegensätze, Bestimmungen, die zwar einzelne charakteristische Züge der beiden Systeme mehr oder minder hervorheben, aber nicht aus einer tiefer aufgefassten Grundanschauung abgeleitet sind, und darum noch keinen klaren und durchgreifenden Aufschluss über die

principielle Differenz und die eigenthümliche Gestaltung der beiden Systeme gewähren können.

Tiefer will man ja aber recht absichtlich in die Auffassung und Bestimmung des Unterschieds der beiden Lehrbegriffe nicht eingehen; um sie nur am Ende so viel möglich wieder zur Einheit zusammenzubringen, sollen sie auch von Anfang an nicht wesentlich verschieden gewesen sein. Das Zeitinteresse der Union hat auf die Frage, von welcher hier die Rede ist, schon jetzt einen so nachtheiligen Einfluss gehabt, dass alle, welchen es um die reine Erforschung der geschichtlichen Wahrheit zu thun ist, sich nur gegen eine Union erklären können, die ihren Zweck nicht anders erreichen kann, als durch die offenbarste Verrückung des objektiven geschichtlichen Gesichtspunkts, aus welchem die beiden Lehrbegriffe des Protestantismus zu betrachten sind. Sieht man daher auch ganz von dem confessionellen Interesse ab, so kann man nur auf die Seite derer treten, die mit dem Rechte ihres kirchlichen Bekenntnisses auch das Recht in Anspruch nehmen, die kirchlichen Lehrbegriffe auch noch ferner als das gelten zu lassen, was sie auf dem Wege ihrer geschichtlichen Entwicklung geworden sind. Geht man auf den Punkt zurück, von welchem diese geschichtswidrige Tendenz ausgegangen ist, so kann man ihre Wurzel nur in einer Theologie erkennen, deren subjektiver Charakter es freilich sehr begreiflich macht, dass sie für die Objektivität der Geschichte keinen sehr offenen und empfänglichen Sinn hatte. Bekanntlich war es Schleiermacher, welcher in seiner Glaubenslehre zuerst den Grundsatz aufstellte, dass in den Bekenntnissschriften der evangelischen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen dem Protestantismus nur dasjenige wirklich wesentlich sein könne, worin sie sämmtlich zusammenstimmen [1]). In welcher Absicht diess von Schleiermacher geschah, kann nach der ganzen Anlage und Tendenz seiner Glaubenslehre nicht zweifelhaft sein. Je freiere Hand er dadurch erhielt, aus einer so grossen Zahl so verschiedener Bekenntnissschriften die Belegstellen so zu wählen, wie er sie gerade brauchte, den strengen Stellen mildere und den mildern strengere entgegenzusetzen und so

1) Vergl. 2. A. 1. S. 160.

immer wieder die einen durch die andern zu entkräften, um so mehr war durch eine solche Neutralisirung der beiden Lehrbegriffe der Boden zur Aufführung eines Systems geebnet, in welchem jeder Lehrsatz, sosehr er auch in der Sprache der kirchlichen Rechtglaubigkeit abgefasst war, und das System im Ganzen die Farbe des kirchlichen an sich trug, doch in einem wesentlich andern Sinn genommen war, als es nach dem wahren Sinn der kirchlichen Lehre sein sollte. Es ist diess der eigenthümliche illusorische Charakter der Schleiermacher'schen Theologie, welcher gegenüber die Kritik nur die Aufgabe haben kann, den Schein zu zerstören, und das künstliche Band, das so disparate Elemente verknüpfen soll, wieder aufzulösen. Dieselbe Stellung muss sie aber auch zu der auf denselben Grundsatz sich stützenden Unionstheologie nehmen, deren Verfahren das gerade Gegentheil dessen bezweckt, worauf die geschichtliche Betrachtung gerichtet sein muss. Kann es der letztern nur darum zu thun sein, die geschichtlichen Erscheinungen in ihrer reinen Objektivität aufzufassen, sie mit allen ihren einzelnen Bestimmungen so genau als möglich kennen zu lernen, und darum vor allem das Conkrete, Specifische, Individuelle in's Auge zu fassen, und die Gegensätze in ihrer ganzen Schärfe hervorzuheben, so hat

---

1) Hr. Dr. Schweizer sagt a. a. O. S. 570. aus Veranlassung des Aeg. Hunnius: „Was würde wohl Luther zu diesem Ausweg gesagt haben, auf welchem eine Präparation und Disponirung für Aufnahme der Gnade doch wieder ins Vermögen des Menschen gestellt wird, und noch dazu des recht nichtsnützigen, vom Geiste Gottes noch gar nicht innerlich berührten"? Es sollte also die Disposition zur Gnade nur dem vom Geiste Gottes schon berührten Menschen zugeschrieben werden? Was ist diess aber anders, als eben das Dogma von der Prädestination? Entweder gibt es also schlechthin nur diese Lehre, oder der Lutheraner hat Recht, wenn er auch den natürlichen Menschen nicht für so nichtsnützig hält, dass nicht Anknüpfungspunkte zur Disposition für die Gnade in ihm sind. Diess ist ja auch schon die Lehre der augsburg. Confession. Hat der Mensch auch nur *aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam*, so kann er für die Gnade oder die *justitia spiritualis* nicht absolut nichtsnutzig sein. Was also auch Luther zu jenem Ausweg hätte sagen mögen, in jedem Fall hat der lutherische Lehrbegriff gemäss seiner schon damals genommenen Richtung darüber entschieden.

dagegen das Unionsinteresse das gerade entgegengesetzte Bestreben, über die Unterschiede hinwegzusehen, die Gegensätze abzuschwächen, das Eine mit dem Andern so viel möglich auszugleichen, oder nur das für die wahre geschichtliche Wirklichkeit zu halten, was am besten mit der Einheit sich in Einklang bringen lässt, deren Erzielung das Bedürfniss der Gegenwart zu sein scheint. Man darf die Grundsätze und Gesichtspunkte, von welchen die Unionstheologen ausgehen, nur etwas näher darauf ansehen, wie sie gemeint sind, so fällt auch sogleich in die Augen, in welche Collision ihre unirende und neutralisirende Tendenz mit einer unbefangenen und unpartheischen Geschichtsbetrachtung kommen muss.

Hr. Dr. Schenkel bedient sich der schon erwähnten Unterscheidung des Religiösen und Wissenschaftlichen, um die beiden Systeme von der Höhe ihrer grossartigen Consequenz in das niedere Gebiet unerheblicher Differenzen herabzuziehen. Es sei aus allem klar, dass die Differenz nicht praktisch religiöser Natur sei, dass sie nicht zu einer kirchlichen Trennung berechtige. Es sei eine verschiedenartige wissenschaftliche Anschauung, welche sich innerhalb der beiden verschiedenen Hauptrichtungen des Protestantismus ausgebildet habe, es seien zwei verschiedene Systeme, nicht zwei verschiedene Religionsprincipien, welchen wir hier begegnen. Im Princip, in der tiefsten Wurzel, im eigentlichsten Wesen finde durchaus keine Differenz zwischem lutherischem und reformirtem Protestantismus statt. Die Differenz liege mithin auf der Seite theoretischer Anschauungen, wissenschaftlicher Vorstellungen, sie sei wissenschaftlicher nicht religiöser Natur. Es kommt demnach nur darauf an, das Religiöse als den gemeinsamen Inhalt und das Wissenschaftliche als das Differente streng von einander zu scheiden. Das Erstere ist die Substanz der beiden Lehrbegriffe, das Letztere ist nur das Accidens an ihnen. Hält man in beiden Lehrbegriffen beides auf diese Weise auseinander, so hat es nicht den geringsten Anstand, die wissenschaftlichen Differenzen ebenso offen einzugestehen, als in freier Erörterung allmählig zu überwinden. Man darf es offen gestehen, dass in den theologischen Fragen in der Lehre von der Person Christi, vom Wort Gottes und vom Sakrament der lutherische

Protestantismus ein mystisch-supranaturalistisches Element hat, während im reformirten, bei seiner von Anbeginn an unverhüllten Scheu, das Göttliche in allzu nahe Verbindung mit dem Menschlichen zu bringen, alles diess ganz anders ist. Dieselbe Differenz, die sich uns auf theologischem Gebiet darlegt, lässt sich ebenso leicht auf anthropologischem nachweisen, auf welchem der reformirte Protestantismus mehr als der lutherische einen überwiegend ethischen Charakter erhalten musste. Und wenn wir den aufgestellten Gegensatz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus bis in seine letzten Consequenzen verfolgen, so ist es die Lehre von der Kirche, bei welcher er am augenscheinlichsten hervortritt. Die Lutherischen denken sich Gott wesenhaft in den Menschen eingehend und dessen menschliches Wesen gleichsam göttlich erfüllend, die Reformirten denken sich Gott von oben herab das Wesen des Menschen bestimmend und die menschliche Natur göttlich läuternd und beherrschend. So sind also diese beiden Anschauungen wissenschaftlich berechtigt, und dienen so lange sich auch zu gegenseitiger Ergänzung, als sie nicht in einem Höhern den Ausdruck ihrer Vereinigung gefunden haben [1]. Aber es ist ja schon hier die Differenz gar nicht so gross, als sie zu sein scheint. „Es ist in der That auch beides wahr: das Göttliche ist in dem Menschlichen real präsent, und ohne diese reale Präsenz wäre das Menschliche doch im Grunde gottverlassen und der absoluten Wahrheit entfremdet, und das Göttliche ist für das Menschliche transcendent, es geht in demselben nicht auf, sondern bleibt stets über demselben und das Menschliche wird von ihm determinirt. Die Antinomie, welche hierin liegt, für das wissenschaftliche Bewusstsein zu lösen, das ist die noch immer unerreichte Aufgabe für das philosophische und das theologische Denken. Eigentlich aber ist der Fehler, welcher der lutherischen, wie der reformirten Anschauung zu Grunde liegt, einer und derselbe. Es ist das menschliche Wesen in seinem Verhältniss zum göttlichen, welches auf beiden Seiten nicht gehörig gewürdigt wird. Ob das Menschliche neben dem göttlichen Wesen verschwinde und darin untergehe, wie

1) A. a. O. S. 63—82.

diess im lutherischen System der Fall ist, oder ob es von dem göttlichen Wesen nur äusserlich bestimmt werde, und demselben wesentlich stets fremd bleibe, kommt am Ende auf eines und dasselbe heraus. Das Resultat ist immer das, dass das menschliche Wesen einer wahren sittlich freien Vereinigung mit dem göttlichen nicht fähig ist, dass es sich in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen nicht wirklich und selbstständig behaupten kann, dass es einen absoluten Widerspruch mit dem göttlichen in sich schliesst. Das lutherische System ist demgemäss im Grunde so wenig ausschliesslich oder auch nur vorherrschend anthropologisch, dass es vielmehr gar keinen rechten Ernst zeigt, das wahre Wesen der menschlichen Natur zu behaupten und zur Geltung zu bringen, sondern auch um den Preis der Aufopferung aller ächt menschlichen Prädikate die unbedingte Präsenz des göttlichen Wesens festhält. Unverkennbar stellt dagegen das reformirte System das Bestreben dar, das menschliche Wesen vor der völligen Abschwächung oder Vernichtung neben dem göttlichen zu bewahren, und die menschlichen Prädikate in ihrer Integrität so viel als möglich zu behaupten. Allein es geschieht freilich auch wieder nicht im wahren Interesse der menschlichen Natur, dass dieselbe als unfähig, göttliches Wesen in sich aufzunehmen dargestellt wird, und vor der alles absolut determinirenden Gottesidee schwindet zuletzt das Endliche mit seinen der Vergänglichkeit angehörenden Prädikaten ebenfalls zur Bedeutungslosigkeit zusammen“ [1]).

Ist so betrachtet selbst auf dem wissenschaftlichen Gebiet die Differenz ein verschwindendes Minimum, ist in beiden Systemen alles gleich wahr und gleich falsch, kommt alles am Ende auf eines und dasselbe hinaus, kann man zuletzt nur dabei stehen bleiben, „dass das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen von einander verschieden ist, was jede Philosophie und jede Theologie, die sich nicht dem Pantheismus ergeben will, streng festhalten muss“ [2]), wie wenig kann vollends an der Einheit der beiden Systeme der geringste Zweifel sein, wenn man sich von

1) A. a. O. S. 82 f.
2) A. a. O. S. 83.

der wissenschaftlichen Seite zur religiösen wendet? „Der lutherische stimmt mit dem reformirten Protestantismus in drei wesentlichen Punkten überein. Zuvörderst findet darin Uebereinstimmung statt, dass beide protestantische Hauptrichtungen auf Gott als den alleinigen ewigen Heilsgrund der Menschen zurückgehen, dass sie das Heil in keiner Weise von Menschen, menschlichen Einrichtungen, Werken und Verdiensten herleiten. Sodann darin, dass beide von dem Menschen subjektiv glaubige Aneignung der objektiven Heilswahrheit verlangen, und sich mit der blos gesetzlichen Unterwerfung unter die äussere Auktorität nicht begnügen. Endlich darin, dass beide die subjektiv erkannte Heilswahrheit für kräftig genug halten, die menschliche Gemeinschaft umzugestalten und zu gottmenschlichem Leben wiederherzustellen, und dass beide nur davon das Heil für die gesammte Menschheit erwarten, wenn die göttliche Heilswahrheit das menschliche Gesammtleben wahrhaftig und wirklich im Innersten durchdringt“ [1]).

Was soll man nun zu diesem Raisonnement sagen, das vor allem in seinem ganzen Zusammenhang dargelegt werden musste, um es richtig zu beurtheilen? Wie glücklich hat es seine Aufgabe gelöst, die beiden Systeme gegen einander auszugleichen, alles zwischen ihnen glatt und eben zu machen, sie bis zu einem Punkte zu nivelliren, auf welchem jeder Gedanke eines wesentlichen Unterschieds verschwinden muss! Zu fürchten ist nur, dass diese Nivellirungsmethode viel weiter führt, als ihrem Urheber selbst lieb sein kann. Auf derselben Basis, auf welcher die Lutheraner und Reformirten sich ihrer Differenzen entledigen und sich brüderlich Eins wissen, können sie ja ebenso gut auch den Katholiken und Rationalisten die Hand zur Union reichen. Wo gibt es ein christliches Religionssystem, das die drei Hauptmomente, welche Hr. Dr. Schenkel als den substanziellen Inhalt der beiden protestantischen Lehrbegriffe betrachtet, nicht auch zu den Grundartikeln seines Bekenntnisses machen könnte? Was ist allgemeiner als der Glaube an einen Gott, der die Ursache des Heils ist, als die Forderung, die an den Menschen gemacht wird, die Heilswahrheit sich glaubig anzueignen, und die Vor-

1) A. a. O. S. 64.

aussetzung, dass der Glaube, zu welchem man sich bekennt, die gemeinschaftstiftende und das gemeinsame religiöse Leben fördernde Kraft habe, die überhaupt zum Wesen der Religion gehört? Selbst der flachste Deismus kann sich mit einem so allgemeinen Schema einverstanden erklären. Und diese allgemeinen abstrakten Wahrheiten auf der einen und jene so unerheblichen theologischen Differenzen, die auch wieder auf Eines und dasselbe hinauslaufen, auf der andern Seite sollen das bewegende Princip gewesen sein, das die Lutheraner und Reformirte so tief entzweite und so ernste, in das Innerste des religiösen Lebens eingreifende Streitigkeiten erzeugte! Wo wäre denn hier ein praktisches, die Energie des religiösen Bewusstseins erweckendes Interesse? Man trenne nur beides, das Religiöse und das Wissenschaftliche, so genau als möglich, was bleibt so als der eigentliche Kern des Ganzen anders übrig, als ein inhaltsleeres todtes Abstraktum ohne Geist und Leben, ein dürres Gerippe, das erst wieder mit Fleisch und Blut sich bekleiden muss, um zur Lebenssubstanz einer religiösen Gemeinschaft werden zu können? In einem so allgemeinen und abstrakten Sinne können überhaupt die hervorgehobenen Momente gar nicht der Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses sein. Dass Gott der alleinige ewige Heilsgrund des Menschen ist, der Mensch an die Heilswahrheit glauben muss, in der Gemeinschaft der Glaubigen die Wahrheit heilskräftig wirkt, alles diess ist in dieser Allgemeinheit eine sosehr sich von selbst verstehende Wahrheit, dass man, wenn solche Sätze der Ausdruck des lutherischen oder reformirten Bekenntnisses sein sollen, nothwendig erst nach ihrem bestimmteren und concreteren Sein fragen muss, und wenn einmal auch nur eine Bestimmung dieser Art hinzugekommen ist, so schliesst sie auch schon eine andere in sich, das Allgemeine und Unbestimmte verlangt von selbst seine Ergänzung und Bestimmung, die Erfüllung mit dem Inhalt, für welchen es die blosse Form ist, das eine der beiden Gebiete zieht so immer mehr das andere an sich, und die ganze Unterscheidung zwischen dem Religiösen als dem Allgemeinen und dem Wissenschaftlichen als dem Speciellen zeigt sich als eine der Natur der Sache nach völlig unhaltbare. Es liegt hier dieselbe falsche Ansicht zu Grunde, die man sonst von dem

Verhältniss des Natürlichen und Positiven in der Religion hatte, wie wenn die Religion die wahre Realität ihres Daseins nicht in dem Positiven hätte, das ihr ihre bestimmte Gestalt gibt, sondern in dem armseligen Schematismus, welchen man als eine Abstraktion aus den positiven Religionen die natürliche Religion zu nennen pflegte. Je tiefer in solchen Epochen, wie die der Entstehung des Protestantismus ist, das religiöse Leben in seinem innersten Grunde bewegt wird, eine um so bestimmtere und concretere Gestalt haben alle das religiöse Interesse betreffende Fragen, und so wenig lässt sich zwischen dem Religiösen und Theologischen eine so scharf bestimmte Grenzlinie ziehen, dass so oft gerade das, was man theologisch oder wissenschaftlich nennt, die subjektiv nothwendige Form ist, in welcher allein solche Fragen von dem religiösen Bewusstsein aufgefasst und festgehalten werden können.

Aus einem andern jedenfalls besser berechtigten Gesichtspunkt hat Hr. Dr. Heppe dieselbe Aufgabe aufgefasst. Statt die beiden Lehrbegriffe des Protestantismus gegenseitig gegen einander abzuschwächen, und sie in einem allgemeinen abstrakten Inbegriff ihrer gemeinsamen Lehren so zu neutralisiren, dass ihre Differenzen als unbedeutend erscheinen, und keinem von beiden ein reeller Inhalt bleibt, setzt Hr. Dr. Heppe das substanzielle Wesen des Protestantismus in den melanchthonischen Lehrbegriff, welcher ihm vorzugsweise als der deutsch-reformirte Protestantismus gilt, und zu diesem Kern des Protestantismus, in welchen selbst der Calvinismus sich auflösen muss, tritt sodann das specifische Lutherthum in ein so untergeordnetes und zufälliges Verhältniss, dass ihm keine innere Bedeutung zugeschrieben werden kann. Es ist diess von Hrn. Dr. Heppe in der schon entwickelten Weise seiner Auffassung des Ursprungs der Hauptformen des Protestantismus geschehen. Absichtlich ist bei der obigen Darstellung und Prüfung seiner Ansicht von dem sie leitenden Grundgedanken noch abgesehen worden, hier aber ist eben diess noch besonders in Erwägung zu ziehen, dass es gleichfalls die Unionsidee ist, die seiner Darstellung eine sehr einseitige, der geschichtlichen Wahrheit nicht entsprechende Richtung gegeben hat.

Der Charakter der altprotestantischen Kirche, sagt Hr. Dr.

Heppe [1]), erweise sich zunächst an und für sich als der des Unionismus. Es zeige sich diess in dem Verhältniss, in welchem in der altprotestantischen Kirche Luther und Melanchthon, die lutherische und die melanchthonische Lehreigenthümlichkeit, zu einander standen. Schon in den ersten Anfängen der doktrinären Gestaltung des Protestantismus haben sich Luthers und Melanchthons eigenthümliche Anschauungen neben einander geltend gemacht und das, was als die eigentliche Idee des Protestantismus in jener Zeit angesehen wurde, sei von der Art gewesen, dass Luther und Melanchthon neben einander hinlänglichen Raum fanden, und sich völlig frei bewegen konnten. Melanchthons *Loci communes* und Luthers Katechismus seien an denselben Orten gebraucht worden, und es sei eine im innersten Leben des damaligen deutschen Protestantismus herrschende Ueberzeugung gewesen, dass auf die Differenzen beider Lehrschriften in keiner Weise irgend welches Gewicht zu legen sei. Diese Erscheinung habe ihren Grund lediglich in der Thatsache gehabt, dass der Protestantismus nicht sowohl als eine Reihe neben einander stehender Lehrsätze, sondern vielmehr als Princip, nämlich als eine in dem persönlichen Leben, in dem Gewissen des Einzelnen vollzogene Thatsache angesehen wurde. Dieses Princip und Wesen des deutschen Protestantismus, nämlich die kirchliche Befriedigung des Verlangens heilsbegieriger Herzen nach persönlichem und sicherm Heilsbesitz, habe man in der einen wie in der andern Lehrschrift vollkommen gewahrt gefunden, und darum die Differenzen derselben für ganz indifferent erachtet. Man habe die Differenz zwischen der melanchthonischen Lehre und der Doktrin Luthers wohl erkannt, ebensowohl aber auch eingesehen, dass in Luthers eigenthümlicher Lehre der volle Gehalt des protestantischen Dogmas vollkommen gewahrt sei, und dass dieselbe darum für die kirchliche Gemeinschaft kein Hinderniss sein könne. Die Union, welche in der altprotestantischen Kirche Deutschlands verwirklicht worden sei, trete also in der Thatsache hervor, dass innerhalb derselben die Differenzen Luthers und Melanchthons nicht als die Kirchengemeinschaft aufhebend angesehen wurden, dass Melanch-

1) Die confess. Entw. der altprotest. Kirche S. 252 f.

thons Lehrweise als die eigentliche Basis der confessionellen Entwicklung der Kirche gegolten, und auf dieser Basis die eigenthümlichen Sätze Luthers als individuelle Anschauung und Ueberzeugung unbeengte Geltung gefunden haben.

In diesen Sätzen liegt das Wahre und Unwahre der Ansicht des Hrn. Dr. Heppe sehr nahe bei einander. Es ist vollkommen wahr, dass Luther und Melanchthon neben einander standen, und ihre Lehrschriften dieselbe Geltung hatten, aber es fragt sich 1. ob man bei dieser Gleichstellung sich immer des Unterschieds der beiden Lehrbegriffe klar bewusst war, und 2. ob es konsequent ist, Luther und Melanchthon als gleichberechtigt neben einander zu stellen, und doch zugleich beide in ein so ungleiches Verhältniss zu einander zu setzen.

Dass der melanchthonische Lehrtypus tief in das deutsch-protestantische Bewusstsein eindrang, ist freilich nicht zu bestreiten, dass er aber in einem fortschreitenden Sieg begriffen, und um das Jahr 1555 die den deutschen Protestantismus beherrschende Geistesmacht gewesen, ist eine geschichtlich unerweisliche Behauptung. Es kommt hier hauptsächlich das vielbesprochene Verhältniss der beiden Ausgaben der augsburgischen Confession, der *invariata* und der *variata*, in Betracht, worüber Hr. Dr. Heppe sich auf eine Weise äussert, die an sich schon kein grosses Vertrauen zu seiner Behauptung erwecken kann. Auf der einen Seite behauptet er, dass von einer Abänderung, welche Melanchthon mit dem Lehrinhalt der augsburgischen Confession vorgenommen habe, in der neuern Bearbeitung der *Augustana* nichts vorliege. Was der letztern eigenthümlich angehöre, das sei nur eine weitere Entwicklung der schon in der ersten Ausgabe enthaltenen Lehrkeime, oder eine klarere, durch das Interesse schärferer Abgrenzung gegen die katholische Dogmatik gebotene Darlegung der wesentlich und vollkommen bereits in der ursprünglichen Textesrecension enthaltenen Lehre. In der Ausgabe von 1530 wie in der von 1540 enthalte die augsburg. Confess. nichts anders als die eigenthümliche melanchthonische Doktrin, die in der letztern nur mehr erklärt, vervollständigt, und mit Beziehung auf die Möglichkeit einer falschen Auslegung emendirt worden sei. Darum sei die neue Bearbeitung der *Augustana* von Anfang an als die

Confessio locupletata, *explicita*, *emendata*, d. h. als die authentische Auslegung des Bekenntnisses von 1530 angesehen worden, und die Ueberzeugung, dass in jener keine Abänderung der ursprünglichen Lehre vorliege, dass beide Bearbeitungen vielmehr nur Ein Bekenntniss seien, sei darum so alt, wie die neue Ausgabe der Confession selbst und so allgemein, wie der Gebrauch, in welchen sie übergegangen sei [1]). Auf der andern Seite soll aber doch Melanchthon seit dem Jahr 1531 in einer so fortschreitenden Entwicklung des evangelischen Bewusstseins begriffen gewesen sein, dass er ebendesswegen auch jede seitdem erscheinende Ausgabe der augsburg. Conf. mit ihr in Einklang setzen musste. Ja, Hr. Dr. Heppe spricht sogar in Hinsicht der Lehre vom Sakrament von einer dreifachen Stufe innerer Fortentwicklung. Auf der ersten sei der Glaube an die leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahl von der Wandlungslehre zwar in der Weise emancipirt, dass dieselbe nicht als unerlässliches Substrat der sakramentlichen Gegenwart Christi erscheine, aber die Transsubstantiation sei von dem lutherischen Dogma noch nicht zurückgewichen. So habe Luther anfangs die Wandlungslehre vorgetragen, und auf dieser Stufe finden wir die unveränderte *Augustana*, die im 10ten Art. von den Confutatoren vollkommen gebilligt worden sei. Auf der zweiten sei der eigenthümliche Gegensatz der lutherischen Lehre *(res in re)* zur calvinischen Anschauung *(actus in actu)* und die Wandlungslehre entschieden zurückgewiesen. Im dritten Stadium ihrer Entwicklung dagegen sehe die lutherische Sakramentslehre von dem *modus exhibitionis* durchaus ab, und mache nur die Thatsache der Gegenwart Christi, der supranaturalen Spendung zu ihrem Inhalt, und auf diesem Stadium, welches namentlich in der *variata* geltend gemacht sei, haben sich Melanchthon und Calvin die Hand geboten [2]). Dass die in diesem dritten Stadium der Entwicklung stehende Lehre nicht die Lehre Luthers war, ist ausser Zweifel. Wenn demungeachtet Luther gegen diese Fassung der Lehre in der *variata* keinen ausdrücklichen Widerspruch erhob, was ist hieraus anders zu schliessen, als dass er über das Verhältniss

---

1) Die conf. Entw. S. 118.

2) Gesch. der hessischen Generalsynoden Bd. 2. S. 23.

der *variata* zur *invariata* jene andere Ansicht hatte, welche ja Hr. Dr. Heppe selbst für gleich berechtigt erklärt, dass zwischen den beiden Ausgaben kein wesentlicher Unterschied sei, nur versteht sich von selbst, dass er die *invariata* nicht nach der *variata*, sondern diese nach jener deutete. Mit demselben Rechte, wie Luther, konnten diess auch Andere thun, man dachte noch nicht daran, dass die *variata* auch im Sinne der calvinischen Lehre genommen werden könne. Wenn daher auch auf allen Colloquien, Conferenzen und Reichstagen bis zum Naumburger Fürstentage im J. 1561 die *variata* als Bekenntniss der evangelischen Stände geltend gemacht und gebraucht wurde, so beweist diess nicht das Geringste für die Behauptung, die melanchthonische Richtung sei so tief in das Bewusstsein der protestantischen Kirche eingedrungen, dass der Widerspruch, der sich sehr natürlich gegen die *variata* als eine Verfälschung der ächten *Augustana* erhob, als man sah, welcher Gebrauch von ihr für die calvinische Lehre gemacht werden konnte (wie diess von dem Churfürsten Friederich von der Pfalz auf dem Naumburger Fürstentage geschah) nur als ein Rückschritt und Abfall anzusehen sei, der seine Quelle nur in dem fanatischen Eifer einer lutherischen Partei gehabt habe [1]).

Wie Hr. Dr. Heppe das Verhältniss der *variata* zur *invariata* nicht in das rechte Licht stellt, so ist diess auch bei der Stellung der Fall, die er Luther zu Melanchthon gibt. Wenn er auch beide neben einander stellt, und die eigenthümlichen Anschauungen beider für gleichberechtigt erklärt, so nimmt er doch sogleich eine ganz eigene Wendung, um Luther wieder auf die Seite zu schieben. Die Erscheinung nämlich, dass man beide neben einander gelten liess, soll nur darin ihren Grund haben, dass man den Protestantismus als Princip, als eine in dem persönlichen Leben des Einzelnen vollzogene Thatsache betrachtete. Was hiemit gesagt sein soll, ist unklar, wiederholt aber wird behauptet, der Glaube, die religiöse Lebensbeziehung sei im Protestantismus ein absolut persönliches Verhältniss. Darin seien alle Re-

1) Vgl. die Erlanger Zeitschr. für Protestantismus und Kirche Bd. 25. S. 315 f.

formatoren einig gewesen, Luther aber sei in einen Objektivismus verfallen, dem er einen grossen Theil der wesentlichsten Grundanschauungen seines ursprünglichen Protestantismus habe zum Opfer bringen müssen, und Calvin habe den ausserdeutschen Protestantismus gezwungen, die extreme Einseitigkeit des Determinismus und Prädestinatianismus, welche uranfänglich nur die Bedeutung einer augenblicklichen Nothhütte der reformatorischen Ideen gehabt haben, als sein eigentliches Lebensprincip zu betrachten. Beide Theorien, die lutherische und die calvinische, seien zur Idee des Protestantismus als fremdes Beiwerk von aussen hinzugekommen, und haben daher in einer lebendigen freien und innerlichen Entwicklung des Protestantismus von selbst wieder ausgeschieden werden müssen. Je mehr der Protestantismus zum Selbstbewusstsein, zur Erkenntniss seiner eigenen Idee gekommen sei, um so klarer habe er auch einsehen müssen, dass die Ausbildung der einzelnen Glaubenssätze lediglich auf der Basis der Idee des Persönlichen zu vollziehen sei. Denn die Würdigung des Persönlichen in der religiösen Lebensbeziehung sei allein der Grundgedanke und der Grundtrieb des Protestantismus [1]). Auch dieses Argument zu Gunsten des Philippismus ist eine sehr einfache *petitio principii.* Hr. Dr. Heppe hat sich nicht näher darüber erklärt, was er unter der Idee des Persönlichen versteht, ist aber diese Idee im melanchthonischen Lehrbegriff zu ihrer reinsten Entwicklung gekommen, so kann nichts anders gemeint sein, als die höhere Bedeutung, welche der melanchthonische Lehrbegriff im Unterschied von dem lutherischen dem Princip der Freiheit gibt. Ob aber der Idee der Freiheit eine so hohe Bedeutung zu geben sei, ob dadurch nicht das dem Protestantismus nicht minder wichtige Princip der Gnade eine zu grosse Beeinträchtigung erleide, diess war ja von Anfang an die zwischen den beiden Richtungen, der melanchthonischen und der lutherischen, streitige Frage, die nicht voraus schon nur im Interesse der einen von beiden entschieden werden darf. Es ist daher nicht blos einseitig, sondern geradezu unrichtig, zu sagen, die Würdigung des Persönlichen in der religiösen Lebensbezie-

---

1) Conf. Entw. S. 254 f.

hung sei allein der Grundgedanke und der Grundtrieb des Protestantismus. Der Grundgedanke und Grundtrieb ist ebensosehr die Anerkennung der Unbedingtheit der göttlichen Gnade. So sehr der Protestantismus nur das eigene persönliche Ich als das eigentliche Subjekt betrachten kann, für welches alles ist, was hier durch die göttliche Gnade bewirkt werden soll, um dessen Seligkeitsinteresse als seine innerste Herzensangelegenheit es sich hier handelt, so wenig er daher das Princip der Persönlichkeit, Subjektivität und Freiheit je aus dem Auge verlieren kann, so fest steht ihm auf der andern Seite, dass nur durch Verzichtleistung auf alles Persönliche, vom Subjektiven, von der Freiheit Ausgehende das Heil realisirt werden kann. Die melanchthonische Richtung will ebenso wenig die Unbedingtheit der göttlichen Gnade fallen lassen, als die lutherische das Princip der Freiheit, je entschiedener aber die eine nur auf die eine der beiden Seiten tritt, um so stärker reagirt die andere nach der andern hin. Die strengen Lutheraner waren auch in ihrem Recht, als sie im Gegensatz gegen den melanchthonischen Synergismus um so mehr auf die Unbedingtheit der göttlichen Gnade drangen, und ihre Reaktion war so sehr in der Natur der Sache begründet, dass man nicht nöthig hat, sie einzig nur aus persönlichen Motiven abzuleiten. Das bewegende Princip des Protestantismus liegt daher überhaupt nicht blos auf der einen der beiden Seiten, es liegt ebensosehr auf der andern, und seine ganze Entwicklungsgeschichte kann nicht begriffen werden, ohne dass man sich immer auf den Standpunkt der allgemeinen Aufgabe stellt, um deren Lösung es ihm in allen seinen Richtungen und Entwicklungsstadien zu thun sein muss.

Die Einigung der Bekenntnisse kann nur auf die doppelte Weise geschehen, dass man entweder blos das Gemeinsame der beiden Lehrbegriffe hervorhebt, oder den einen dem andern schlechthin unterordnet und nachsetzt. Dass jeder dieser beiden Wege mit der geschichtlichen Wahrheit in Widerstreit kommt, ist gezeigt. Insofern wäre hier nichts weiter hinzuzufügen, da jedoch auf dem erstern Wege der Unterschied stattfindet, dass man sich entweder blos an das Allgemeinste hält, worin die beiden Lehrbegriffe mit einander übereinstimmen, oder dem Gemeinsamen eine

so viel möglich breite Basis zu geben sucht, so sind auch die in dieser letztern Beziehung gemachten Einigungsversuche noch in Erwägung zu ziehen, um so mehr, da die Hauptvertreter der Union, Theologen, wie Nitzsch, J. Müller, Lücke, sowohl in der diesem Zwecke vorzugsweise gewidmeten deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, als auch in besondern Werken [1]) das grösste Gewicht darauf legen, die Union auf diesem Wege zu begründen und durchzuführen.

---

1) Nitzsch, Urkundenbuch der evang. Union, mit Erläuterungen Bonn 1853. J. Müller, die evang. Union, ihr Wesen und göttl. Recht. Berlin 1854. Hr. Dr. Lücke hat sich in dieser Sache sowohl in der genannten Abhandlung in der deutschen Zeitschrift als auch in den beiden kritischen Anzeigen des Urkundenbuchs von Dr. Nitzsch und des Halle'schen Osterprogramms von Dr. J. Müller: *Lutheri et Calvini sententiae de sacra coena inter se comparatae*, Gött. Gel. Anz. 1853 S. 617 f. und 745 f. ausgesprochen. Man kann es den Gegnern der Union nicht verargen, wenn sie sich durch den Ton dieser Anzeigen so empfindlich verletzt fühlten, wie diess besonders aus der Schrift: Zur Signatur der modernsten Unionsbestrebungen, Frankf. a. M. 1854 zu sehen ist. Es könnte scheinen, der von Hrn. Dr. Lücke so gründlich erörterte goldene Wahlspruch der *caritas in omnibus* halte hier in der Praxis nicht ganz gleichen Schritt mit der Theorie, wenn hier so geradezu behauptet wird, der der Union gemachte Vorwurf des Indifferentismus gehe nur von denen aus, welche ihren Hass gegen die Union geschichtlich beschönigen und bescheinigen möchten, die Freunde und Beförderer der Union haben nicht selten mehr strenge einsichtige christliche Wahrheitsliebe gezeigt, als die Hasser und Abweiser, denen eben nur die confessionelle Formel und ihre scholastische Consequenz als die ganze Wahrheit Christi gegolten habe (a. a. O. S. 627 f.). Und so natürlich es auch ist, dass Hr. Dr. Lücke den anerkannten Verdiensten der beiden Unionsfreunde das gebührende Lob ertheilt, so möchten doch nur Wenige sich auf den Standpunkt der Geschichtsbetrachtung erheben können, auf welchem, wenn irgend etwas, diess „eine siegsgewisse Ironie der Geschichte" sein soll, dass Hr. Dr. Nitzsch ein geborner Wittenberger, aus der Lutherstadt, jetzt als einer der vornehmsten Sachwalter und treuesten Bekenner der Union auftrat, und ein Buch zur urkundlichen Erhärtung des uralten Rechts derselben schrieb — aus den lutherischen Confessionen selbst! Auch Dr. Kahnis hat in seinem Sendschreiben an Dr. Nitzsch: Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union Leipzig 1854 den Ton der Nitzsch'schen Entgegnung sehr empfindlich aufgenommen, und unter verschiedenen

Die These dieser Theologen ist: der Consensus der Bekenntnisse sei so überwiegend und stehe so hoch über dem trennenden Dissensus, dass dieser gegen jenen ganz zurücktrete. Die Union habe, behauptet Nitzsch, positiven Inhalt und symbolischen Ausdruck. Die evangelische Union sei eben die evangelische Kirche. Sie liege in allen den reformatorischen Bekenntnissschriften aus und zu Tage, welche in geschichtlicher Bedeutung diesen Namen führen, vorzugsweise in denen, durch welche, es sei auf germanischem oder romanischem Volksgebiete, auf dem europäischen Festlande oder in Grossbritannien die evangelische Reinigung des Kirchenwesens zuerst sich symbolisirt habe, vor allem aber in dem Bekenntniss von Augsburg. Die Union be-

---

Aeusserungen, namentlich das stolze Wort mit seinem „*pluralis majestaticus*": War doch kein Kahnis da, als wir Möhler zu beantworten hatten! Er sieht darin einen so bittern Hohn, dass er nur Gedankenstriche als Trümmer unterdrückter Gedanken folgen lassen kann (a. a. O. S. 45). Dafür hat er an einem andern Orte seinem verletzten Ehrgefühl um so mehr Luft gemacht, indem ihm der Name Möhler Veranlassung gab, mich zu den unberufenen Vorkämpfern des Protestantismus zu rechnen, und sein christliches Anathem gegen mich in den Worten auszusprechen: „O wenn doch diess Geschlecht unberufener Vorkämpfer des Protestantismus gegen Rom aussterben wollte! Ich frage, sind die Siege eines Baur gegen Möhler nicht die stärksten Niederlagen unserer Kirche"? A. a. O. S. 92. Ich unterdrücke hier keine Gedanken, sondern stimme ganz offen Hrn. Dr. Kahnis darin bei, dass diess unstreitig die einfachste und bequemste Methode ist, Gegner, die man weder ignoriren noch widerlegen kann, sich aus dem Wege zu schaffen. Ich erkenne auch darin die Sympathie des Hrn. Kahnis mit der katholischen Kirche, zu welcher er das Vertrauen hegt, „dass, wenn wir richtiger zu Rom uns stellen, Rom sich auch richtiger zu uns stellen wird" (a. a. O. S. 95), wobei mir nur das Bedenken kommt, wie ein Altlutheraner, der so streng an die lutherischen Symbole sich hält, somit, wenn er seinem Bekenntniss treu bleiben, und sich nicht einen willkürlichen Vorbehalt bei demselben machen will, auch mit Luther den Papst für den Antichrist halten muss, so liberal gegen die katholische Kirche sein kann, dass man glauben muss, er sei weit geneigter mit ihr, als mit der reformirten eine Union zu schliessen. — Ich habe diese Züge hier nur desswegen hervorgehoben, weil sie mir charakteristisch für die jetzige Theologie zu sein scheinen.

sitze ein reicheres Bekenntniss, als jede der Parteien, nicht wegen der grösseren Zahl der Symbole, sondern, sofern das evangelische Ganze der Symbole in den meisten Fällen aus seinen eigenen Mitteln die Fehler der einzelnen trefflich verbessere und ergänze. Aber auch bestimmter und geklärter sei dieses Bekenntniss, zwar nicht der buchstäblichen Abfassung nach, allein man solle nur nicht glauben, dass die mindere Bestimmtheit blos als Mangel oder Uebel und in keinerlei Beziehung als Vorzug und Gewinn anzusehen sei, es gebe auch eine Ueberbestimmtheit der Symbole, welche die Ursache werde, dass man sich von den meisten Bestimmungen und von der äusserlichen Geltung der Symbole als einem nur nothwendigen Uebel innerlich lossage, wie diess bei der Concordienformel der Fall sei [1]). Schon hieraus ist deutlich zu sehen, dass das Unionsbekenntniss in Wahrheit weder ein reicheres noch bestimmteres, wohl aber ein geklärteres insofern ist, als es sich von allem zu läutern sucht, was ihm an der lutherischen und calvinischen Lehre als Fehler oder Mangel erscheint. Die Union nimmt, wie Nitzsch selbst sagt [2]), zweien Realitäten ihr Widerspruchsverhältniss, und führt sie auf das Verhältniss des reinen Gegensatzes oder der sich fordernden und ergänzenden Seiten, kraft der Einheit des Grundes und Zieles zurück. Nicht einmal das exclusive Element der Confessionen werde der Union wegen von der blossen Negation getroffen. Es finde eine Limitation statt, die widersprechenden Lehren werden nicht ohne Weiteres verurtheilt, sondern der theologischen Prüfung und Verarbeitung weiter anheimgegeben, und dem substanzialen Consensus mit um so grösserem Rechte, da jede Seite unmittelbar durch die Angabe ihrer Grundsätze und Grundartikel oder sonst eine Unterordnung des Einen unter des Andern vorgenommen habe. Das Verfahren dieser Unionstheologie besteht daher einfach darin, den beiden Lehrbegriffen ihre Spitze abzubrechen, und sie durch Limitiren und Temperiren auf ein Mittelmaas zu reduciren, in welchem der Gegensatz seine Schärfe verliert. Diess mag bei einer Reihe von Lehren ohne Schwie-

1) Urkundenbuch Vorrede.

2) A. a. O. XVI.

rigkeit und ohne weitere Bedeutung für das System geschehen, was wird aber dadurch gewonnen, wenn diese Einigungsmethode zuletzt doch nothwendig an den Unterscheidungslehren scheitert, die keiner der beiden Lehrbegriffe auch nur sich modificiren lassen kann, ohne seinen wesentlichen Charakter aufzugeben? In welcher vermittelnden Lehrweise könnten denn die beiden Lehrbegriffe das, was sie in der Lehre vom Abendmahl und von der Gnadenwahl trennt, gegen einander ausgleichen und aufheben?

Bei der Lehre vom Abendmahl versucht diess Nitzsch auf folgende Weise.

Da es sich bei derselben hauptsächlich um die augsburgische Confession handelt, so nimmt Nitzsch eine dreifache symbolische Fortsetzung und Entwicklung dieses Bekenntnisses zum Evangelium in Deutschland an: 1. die lutherische, in den Katechismen vorbereitet präge sich in den schmalkaldischen Artikeln unvollkommen, in der Eintrachtsformel abschliessend aus; 2. die melanchthonische, bei welcher man sich aus innern und äussern Gründen zur augsburgischen Confession von 1540 bekennt, ohne eine einzige eigenthümliche Meinung Calvins zu vertreten; 3. die deutsch-reformirte, die dritte Stellung zur augsburgischen Confession, sie ist eine andere, als die durch Melanchthon vermittelte, obgleich sie sich der zweiten in mehreren Punkten näherte, die eigentlich calvinische. Der Calvinismus der Deutschen soll zwar durch das Medium der allgemeinen Deutschheit und der melanchthonischen insonderheit, in welchem er seine theologische Entwicklung weiter verfolgte, noch weitere Temperatur angenommen haben, als der Calvinismus der Schweizer, was hat aber überhaupt der Calvinismus mit der augsburgischen Confession zu thun? Darauf sagt Nitzsch: Nicht nur habe Calvin selbst sich zur augsburgischen Confession bekannt, sondern es haben sich auch, nachdem seine Lehre im evangelischen Deutschland, namentlich in der Pfalz, unter Friedrich III., im Nordwesten und in der Mark Brandenburg, unter Joh. Sigismund, Anpflanzung und Verbreitungsstätten gefunden hatte, die ihr anhängigen Fürsten, Theologen und Körperschaften mehrentheils, es sei durch Bekenntnissschriften und Religionsgespräche oder durch das Organ der theologischen Literatur, ebenso entschieden für die augsburgischen

Artikel erklärt, wie sie gegen den specifischen Lutheranismus im Kampfe verharrten. In dem friedfertigen Entgegenkommen der Deutschreformirten zur augsburgischen Confessionsverwandtschaft dürfe man nicht ein Gefühl von Schwäche oder widrigen Synkretismus sehen. Im Lande der Mitte habe sich bewusst oder unbewusst auf Seiten der sächsischen Reformation durch Melanchthon, auf Seiten der schweizerischen durch die Hyperius, Ursinus u. s. w. etwas angebahnt und vollzogen, was im gegenständlichen Verhältniss gegründet gewesen sei. Die Seiten suchen sich, der Dissensus sei nur eingetreten und geschärft worden, damit desto offenbarer werde der zusammenhaltende Schrift- und Christusgrund, damit zu seiner Zeit die überwiegende Macht der allgemein reformatorischen Artikel und der religiösen Substanz von den Theologumenen um so mehr ins Gefühl trete. Noch mehr, die geschiedenen Richtungen haben sich endlich in eine Consequenz getrieben, wo sie dennoch irgend eine Inconsequenz begehen müssen, um nicht irgend einem christlichen, religiösen, vernünftigen Axiom ganz zu entsagen [1]. Alles diess führt immer wieder auf dieselbe verfehlte Ausgleichungsmethode zurück. Man unterscheidet nicht die beiden Ausgaben der *Augustana*, hält die äussere Anerkennung der *variata* für eine innere Verwandtschaft mit ihrer Lehre, und zieht aus der Einseitigkeit der beiden Lehrbegriffe den falschen Schluss, weil sie in ihrer Einseitigkeit auf etwas Inkonsequentes und Unhaltbares hinauslaufen, können sie von Anfang an nicht so einseitig gewesen sein. Man muss den Gegnern der Union vollkommen Recht geben, wenn sie das ganze Verhältniss, in das Nitzsch die bezeichneten drei Richtungen zur augsburgischen Confession setzt, für historisch unrichtig, oder den Satz des Urkundenbuchs von einer dreifachen symbolischen Entwicklung des augsburgischen Bekenntnisses in Deutschland für einen Irrthum erklären. Nich aus einer, sondern aus zwei verschiedenen Quellen sei der Protestantismus entsprungen, selbstständig, unabhängig von der andern habe sich die deutsche und die schweizerische Reformation ihren Anfängen nach entwickelt, jene sei die lutherische, diese die reformirte Strömung.

---

1) A. a. O. S. 53 f.

Und sobald sich beide in ihren Vertretern näher kennen gelernt, habe sich neben dem Consensus auch der Dissensus gefunden, der das Zusammengehen beider in Eine kirchliche Gemeinschaft verhindert habe. Die augsburgische Confession stehe einerseits im direkten Gegensatz zur schweizerischen Abendmahlslehre, andererseits im engsten und innigsten Zusammenhang mit den übrigen lutherischen Bekenntnissen, sie sei der Grundtypus der lutherischen Eigenthümlichkeit, deren Entwicklung in der Concordienformel ihren Abschluss gefunden habe. Die melanchthonische Richtung sei nicht als eine fortschreitende Entwicklung des Inhalts der *Augustana* anzuerkennen, sondern diese habe nur die spätere Richtung ihres Urhebers getheilt, und die dritte Richtung, wie sie in dem Uebertritt des Churfürsten Friedrich III. zur reformirten Kirche sich darstellt, könne nur als ein Abfall von dem augsburgischen Bekenntniss angesehen werden. So unhistorisch alle diese Behauptungen des Urkundenbuchs sind, so irrig ist auch die dogmatische Voraussetzung, welcher zufolge auch Nitzsch die religiösen Differenzpunkte nur für theologische Meinungen gehalten wissen will. Es wird von denselben Gegnern mit Recht gesagt, die nähern Bestimmungen, die mündliche Niessung und der Empfang der Unglaubigen, seien nur die einfachen Consequenzen der Hauptdifferenz, man könne jene nicht negiren, ohne auch diese zu läugnen, denn sei nicht der sinnliche Genuss des Brodes und Weines das Medium für den realen übersinnlichen Genuss des Leibes und Blutes Christi, so seien die irdischen Elemente im Sakrament eben nicht mehr die *signa exhibitiva*, sie seien dann überhaupt nichts weiter als *nuda signa*. Dieselbe Läugnung der Gegenwart des wahren Leibs folge aus der Negation der zweiten Bestimmung, welche nur eine andere Form für denselben Satz sei [1]). Wie vergeblich ist es demnach, Bestimmungen, die in geradem Widerspruch mit einander stehen, und in ihnen die Lehrbegriffe, zu welchen sie gehören, in einer Unionsformel ausgleichen zu wollen? Mag man daher, wie diess von Hrn. D. J. Müller in dem genannten Programm geschehen ist,

1) Man vgl. die Erlanger Zeitschr. für Protest. und Kirche Bd. 25. Stimmen aus der Union S. 129 f.

noch so genau und gründlich zeigen, dass auch nach Calvin das Sakrament nicht blos ein subjektives Glaubenswerk des Menschen sei, ohne objektiven, vom Menschen unabhängigen Grund und Inhalt aus Gott, der Unterschied, wie Luther und Calvin den zum würdigen Genuss des Sakraments erforderlichen Glauben bestimmen, ein durchaus unwesentlicher, und dass auch durch Calvins Lehre von der Prädestination das Wesen des sakramentlichen Glaubens nicht afficirt werde, solange der nicht auszugleichende wesentliche Unterschied in Betreff der Substanz des Leibes Christi bleibt, dass während nach Luther, wer Brod und Wein mündlich geniesst, damit, darin und darunter den Leib und das Blut des Herrn empfängt, unabhängig von seinem Glauben und seiner sakramentlichen Würdigkeit, nach Calvins Lehre die Ungläubigen und Unwürdigen in dem Zeichen die Substanz Christi gar nicht empfangen, so dass der lutherische Christ den Leib des Herrn mündlich geniesst, der calvinische dagegen wesentlich mit dem Munde des Geistes, dem Glauben, den Leib des Herrn, d. h. das heilige belebende Leben dieses Leibs empfängt, so stellt sich eben damit nur der substanzielle Unterschied der beiden Lehrbegriffe heraus und die Unmöglichkeit, sie auf denselben Begriff und Ausdruck zu bringen. Und wenn man sodann ebenso gründlich und scharfsinnig weiter zeigt, dass die Ubiquitätslehre in ihrer Unbegreiflichkeit sich selbst aufhebt, und Luthers Vorstellung vom Leib und Blut Christi im Abendmahl sich unbewusst der calvinischen nähert und zu der Lehre sich hinneigt, dass im Abendmahl eben nur gegenwärtig sei der *effectus* der Substanz des Herrenleibs zur Rechten Gottes, so ist diess nichts anders als dieselbe Vorstellung, welche, so oft sie in die lutherische Kirche eindrang, von den Lutheranern als kryptocalvinisch bezeichnet und verworfen wurde. Auch hierin liegt demnach nichts wahrhaft Unirendes, sondern es wird einfach an die Lutheraner die Forderung gemacht, ihre Abendmahlslehre gegen die calvinische aufzugeben, und zu einer Vorstellung fortzugehen, die innerhalb der lutherischen Kirche eine neue und von ihrer Grundanschauung wesentlich verschiedene ist [1]).

---

1) Diess gesteht im Grunde Hr. Dr. Lücke selbst, wenn er in sei-

Nicht anders verhält es sich mit der Prädestinationslehre. Auch hier gibt es kein Mittleres, man kann sie nur entweder mit den Reformirten annehmen, oder mit den Lutheranern verwerfen. Das Letztere thut Nitzsch, wenn er behauptet, die Reformatoren haben zwar in manchen Streitschriften Anlass gegeben, zu glauben, dass sie deterministisch dächten, allein die Bekenntnisse der ganzen Reformation stimmen darin überein, dass der Mensch ein anerschaffenes Selbstbestimmungsvermögen inne habe und behalte, sogar, dass er etlichermassen frei sei, sich zum Guten zu bestimmen [1]). Man muss in der That sehr gegen die Prädestinationslehre gestimmt sein, wenn man in Privatschriften, wie die Luthers *de servo arbitrio* und Calvins *Institutio* nur den Schein einer deterministischen Lehre finden will. Dieser Ansicht dürfte wohl selbst Hr. Dr. J. Müller nicht sein, dessen Behandlung dieser Lehre in seinem neuesten Werke über die Union hier noch besonders berücksichtigt zu werden verdient. Der Entwurf des Consensus drückt sich in dem diese Lehre betreffenden Artikel in den Hauptsätzen so aus: die ewige Wahl und Vorherbestimmung Gottes umfasse nicht alle Menschen, sondern nur die from-

ner dem Müller'schen Programm durchaus beistimmenden Anzeige a. a. O. S. 774 in Betreff der Hinneigung zur calvinischen Lehre, die in bildlichen Ausdrücken Luthers liegen soll, fragt, ob sie nicht wieder ein Stück der selbst in der Entstehung der confessionellen Differenz vorhandenen Präformation oder Prophetie der Union sei, welche ihrem Wesen nach darauf ausgehe, durch immer tieferes Eindringen in den Geist und Zusammenhang der heil. Schriftlehre von dieser aus das, was jede Confession Wahres bereits gefunden und festgestellt habe, recht zu erkennen und organisch zum vollen reinen Ausdruck der Lehre Christi selbst zusammenzufassen? Durch welchen Process muss also die lutherische Lehre erst hindurchgehen, bis sie zur Unionslehre geläutert wird, und was bleibt ihr noch von ihrem ursprünglichen specifischen Inhalt, wenn nur das an ihr wahr sein sollte, was man im Interesse der Union schriftgemäss und mit der calvinischen Lehre übereinstimmend findet? Wie schwankend wird aber auch dieses Calvinische wieder genommen, wenn die Denkschrift der theologischen Fakultät in Göttingen 1854 S. 22 sagen kann: „die Behauptung möchte schwer zu beweisen sein, dass man in Göttingen für die calvinische Lehre gegen die lutherische Partei ergreife".

1) Urkundenbuch S. 37.

men, wohlgefälligen Kinder Gottes, die Ursache der Erwählung liege schlechterdings nicht in ihnen selbst, sondern einzig und allein in der göttlichen Barmherzigkeit, dagegen die ganze Schuld und Ursache der Verstossung und Verdammung der Unglaubigen in ihnen selbst [1]). Zur Motivirung dieser Fassung wird gesagt: die Lehrarten der beiderseitigen Bekenntnissschriften stehen hier einander ungleich näher, als die der folgenden theologischen Schulen. Die Concordienformel habe in ihrem eilften Artikel unverkennbar das Streben, die scharfen Ecken der calvinischen Lehre abzuwehren, aber sie stelle noch so unbefangen eine Reihe von Sätzen auf, die unmittelbar zu dem Begriff einer unbedingten und partikulären Vorherbestimmung führen, dass es ohne eine die Widersprüche oberflächlich vertuschende Auslegung schlechterdings unmöglich sei, aus ihr selbst einen zusammenhängenden Lehrtropus abzuleiten, in dem eilften Artikel liegen die Prämissen zu beidem, zur Lehre von der unbedingten Prädestination in der augustinischen Form und zu dem spätern lutherischen Lehrtropus. Es fehlen noch die Bollwerke, durch die sich später die lutherische Theologie gegen die scheinbar unwiderstehliche Consequenz der calvinischen Prädestinationslehre verschanzt habe. Erst Aegidius Hunnius habe die Bestimmungen und Ausschliessungen scharf in's Auge gefasst, die erforderlich waren, um die lutherische Lehre über Gnadenwahl und Bekehrung von offenbaren Widersprüchen zu reinigen. Mit dem zweiten Artikel der Concordienformel räume er dem natürlichen Menschen zum Gebrauch der Gnadenmittel als zu einem zunächst blos äusserlichen Thun die Kraft ein, in diesen Gebrauch nun setze er das die göttliche Wahl bedingende Verhalten des Menschen, suche, um für den Nichtgebrauch die Menschen verantwortlich machen zu können, die wirkliche Darbietung dieser Mittel an Alle nachzuweisen, und beseitige solche Vorstellungen von Wahl und Vorherbestimmung, welche Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel doch wieder ausschliesslich von dem ewigen Rathschluss Gottes abhängig machen würden [2]). Schliesslich will Hr. Dr. Müller mit seinen Bemer-

1) A. a. O. S. 178 f.
2) A. a. O. S. 209 f.

kungen über diese Lehrdifferenz nur andeuten, wie viel dem lutherischen Lehrbegriff noch fehle zu seiner folgerichtigen Entwicklung in der antiprädestinatianischen Richtung, und wie solange es mit seinen Vorkehrungen gegen die unbedingte Vorherbestimmung so stehe, wie es in der Concordienformel und in der ältern lutherischen Theologie stehe, von ihnen aus ein tief eindringender und wahrhaft furchtbarer Streit über diese Frage gar nicht möglich sei [1]). Diess soll doch wohl heissen, der Artikel des Entwurfs sei absichtlich so unbestimmt gefasst, um die Entscheidung zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff zu umgehen? Wie kann aber in einer dogmatischen Formel von solcher Bedeutung, wie die dieses Entwurfs sein soll, eine so wichtige und in das Ganze so tief eingreifende Frage so unbestimmt gelassen, und ihre Entscheidung umgangen werden? Die Berufung auf die Concordienformel rechtfertigt diess nicht, denn wenn auch die Formel so unbestimmt ist, wie sie zu sein scheint, so hielten doch die Verfasser derselben nichts absichtlich zurück, sondern sie versuchten eine Lösung, soweit sie eine solche auf dem Standpunkt ihres dogmatischen Bewusstseins geben konnten. Jetzt aber ist der Stand der Sache ein ganz anderer. Nachdem die Prädestinationslehre zu einer so anerkannten und stehenden Unterscheidungslehre der beiden Confessionen geworden ist, kann niemand, der sich nicht den Vorwurf nicht blos einer oberflächlichen, sondern auch einer recht absichtlichen Vertuschung zuziehen will, sich zwischen die beiden Lehrbegriffe völlig neutral hineinstellen. Er muss sich entweder für oder gegen die Prädestinationslehre entscheiden. Entscheidet er sich für sie, so stellt er sich ebendamit auf die reformirte Seite, entscheidet er sich gegen sie, so kann er sich nur auf die Haltpunkte stützen, die schon die Concordienformel darbietet. So schwankend sie sich erklärt, so ist doch nichts klarer, als dass sie nur darum so zweideutig sich äussert und sich in Widersprüche verwickelt, weil sie den Consequenzen dieser Lehre entgehen will, und ihr nicht unbedingt beistimmen kann. So wenig sie auch weiss, wie sie ihr ausweichen soll, so will sie diess doch und es wäre höchst ein-

1) A. a. O. S. 287.

seitig, sich nur an das zu halten, was sie zu Gunsten dieser Lehre sagt. So gut man aus ihren Prämissen folgert, dass es keine selbständige Bedingung der Bekehrung oder Erwählung auf der Seite des Menschen geben kann, dass alle ihre Vorkehrungen gegen die calvinische Lehre blosse Winkelzüge sind, die zuletzt doch unvermeidlich bei dem Alles allein bestimmenden Rathschluss Gottes ankommen, ebenso gut kann man aus andern Prämissen den entgegengesetzten Schluss ziehen. Wie könnte die Formel so nachdrücklich behaupten, dass es die ernstlichste Absicht Gottes sei, alle Menschen zur Busse zu rufen und selig zu machen, wenn sie nicht dadurch der Partikularität des absoluten Dekrets widersprechen wollte [1])? Ist aber das Dekret kein partikuläres, so ist es auch kein absolutes, und es kann die Ursache, warum ungeachtet des göttlichen Willens doch nicht alle Menschen selig werden, nur in dem Verhalten der Menschen selbst liegen. Wenn daher auch die der calvinischen Prädestinationslehre gegenüberstehende lutherische Theorie erst von Aeg. Hunnius und andern Theologen jener Zeit genauer formulirt worden ist, so konnten sie doch ihre Lehre so sehr durch Bestimmungen der Formel selbst begründen, dass sie mit Recht nur als die aus der Formel gezogene Consequenz angesehen werden kann. Stehen nun aber die beiden Lehrbegriffe in diesem Artikel in dieser Weise einander gegenüber, so ist die Herstellung eines Consensus auch hier von vorn herein eine reine Unmöglichkeit, und jede Fassung, die man versucht, kann, wenn sie nicht einen Widerspruch enthalten soll, nur entweder in dem einen oder dem andern Sinn gemacht werden. Sieht man die von Hrn. Dr. Müller dem Artikel von der Erwählung gegebene Fassung näher darauf an, wie sie gemeint ist, so kann man sie nur calvinisch nehmen. Sie umgeht die Frage, ob Gott alle Menschen selig machen wolle, sie sagt nur, die ewige Wahl und Vorherbestimmung Gottes umfasse nicht alle Menschen, sie bezieht sich nur auf die frommen und wohlgefälligen Kinder Gottes, wenn aber die Ursache ihrer Erwählung schlechterdings nicht in ihnen selbst, son-

1) Art. XI. S. 804 f.: *Et hanc vocationem Dei, quae per verbum evangelii nobis offertur, non existimemus esse simulatam et fucatam.*

dern einzig und allein in der göttlichen Barmherzigkeit liegt, so versteht sich von selbst, dass sie nicht aus Rücksicht auf ihre Frömmigkeit und Gottwohlgefälligkeit erwählt sind, sondern ihre Frömmigkeit und Gottwohlgefälligkeit hat selbst ihren Grund nur in ihrer Erwählung. Hiemit ist demnach die absolute Prädestination ausgesprochen, wie reimt sich aber damit die weitere Bestimmung, dass die ganze Schuld und Ursache der Verstossung und Verdammung der Unglaubigen in ihnen selbst liege, nämlich in ihrer Sünde, ihrer Unbussfertigkeit, ihrem Unglauben, nicht darin, dass Gott ihnen seine Gnade schlechterdings nicht geben will? In demselben Zustand der Sünde der Unbussfertigkeit, des Unglaubens sind ja von Natur auch die, welche erwählt sind, es kann somit nicht das, was bei den Erwählten und Nichterwählten an sich auf dieselbe Weise stattfindet, die ganze Ursache der Verstossung und Verdammung der letztern sein, sondern die eigentliche Ursache hievon kann nur das sein, was die letztern nicht mit den erstern theilen, diess ist aber nichts anders, als die Gnade, welche Gott den Einen gibt, den Andern aber nicht, und wie er sie den Einen ungeachtet ihrer Sünde und Unbussfertigkeit und ihres Unglaubens gibt, so könnte er sie auch den Andern geben, wofern er nur wollte. An dem Willen Gottes, die Einen zu erwählen und zu beseligen, die Andern aber nicht, hängt daher zuletzt alles, was den Unterschied dieser beiden Klassen von Menschen ausmacht, und die Formel enthält somit in Betreff der Unglaubigen eine unwahre Bestimmung, sie erweckt die irrige Meinung, wie wenn Gott sie beseligen wollte, und nur wegen ihrer Sünde sie nicht beseligen könnte, während er doch sie nicht beseligen will. Warum wird diess nicht offen und klar gesagt? Welchen Werth hat demnach eine Formel, die bei allem Bemühen, sich aus dem Inhalt der citirten Bekenntnissschriften zusammenzusetzen, sich doch gerade über die wichtigsten Fragen so zweideutig erklärt, und ihren angeblichen Consensus auf solchem Wege zu Stande bringt?

Vereinigen wollen, was innerlich uneins ist, ist, wie Hr. Dr. Müller selbst sagt, ein segenloses Werk, ein noch viel segenloseres freilich soll es sein, auseinanderreissen, was zusammengehört und zusammenbleiben will. Allein bei einem solchen Ver-

fahren, wie das der Unionstheologie ist, findet ja das Eine so gut, wie das Andere statt. Der Consensus wird ja erst dadurch bewirkt, dass man auseinanderreisst, was zusammengehört. Wozu kann es dienen, Sätze zusammenzustellen, die bald dieser, bald jener Bekenntnisschrift angehören, aber so gleichlautend sie auch sein mögen, doch einem ganz verschiedenen Kreise der Anschauung angehören? Hr. Dr. Müller läugnet freilich auch den organischen Charakter der Lehre. Man dürfe sich nicht denken, die Reformation habe die christliche Lehre auf schlechthin ursprüngliche Weise aus Einem Princip heraus gestaltet, wie etwa ein philosophisches System sich von einem obersten Begriff aus entwickle, und die eine Seite der Reformation aus einem andern Princip als die andere. Das habe schon die Abhängigkeit von der heiligen Schrift verboten und die bestimmte Natur derselben, die nicht blos einen unbestimmten Stoff hergebe, aus dem jeder Lehrer der Kirche so ziemlich machen könne, was er wolle, sondern selbst positiv lehre [1]). Ich gestehe, mich in nichts weniger finden zu können, als in eine solche atomistische Auffassung der kirchlichen Lehrbegriffe und glaube, meine entgegengesetzte Ansicht durch die ganze bisherige Ausführung hinlänglich begründet zu haben. Wer kann denn läugnen, dass es nicht blos philosophische, sondern, so genug man auch schon an jenen haben mag, auch theologische Systeme gibt, und dass die grössten Geister, zu welchen doch unstreitig Luther und Calvin gehören, gerade diess vor andern voraus haben, dass an ihnen so zu sagen, alles aus Einem Gusse ist, und somit auch in ihrem Denken und Produciren ein weit tieferer innerer Zusammenhang und eine durchgreifendere Einheit, als der äusserlichen Betrachtung nach zu sein scheint? Gewiss war es aus der innersten Seele Luthers herausgesprochen, wenn er, woran Hr. Dr. Müller selbst erinnert, auf dem Marburger Gespräch Zwingli und Oekolampad das Scheidungswort zurief: „Ihr habt einen andern Geist als wir", wogegen in der That die fünfzehn Marburger Unionsartikel nichts besagen wollen. Und was soll das von der heiligen Schrift als der Norm der Lehre genommene Argument beweisen? Wäre die

1) A. a. O. S. 268 f.

heilige Schrift ein so mächtiger Damm gegen abweichende Meinungen, so müsste, da alle Theologen von der heiligen Schrift ausgehen, und auf ihr in Gottes Wort gefangenes Gewissen sich berufen, längst eine Einigkeit in der Lehre vorhanden sein, die nichts zu wünschen übrig liesse. Es heisst aber auch jetzt noch immer, wie zur Zeit der Reformation, und schon im zweiten Jahrhundert: *πάντα αἱ γραφαὶ λέγουσιν*.

Bedenkt man, mit welchem Eifer selbst solche Theologen, wie die genannten, nicht blos den Grundsatz der Union vertheidigen, sondern auch ihre Realität dogmatisch und geschichtlich zu begründen suchen, so kann man sich gewiss über die dabei herrschende Unklarheit und Verwirrung der Begriffe nicht genug wundern. Wenn man uniren will, muss man vor allem wissen, was unirt werden soll. Es sollen die Bekenntnisse unirt werden, unter den Bekenntnissen kann man aber zweierlei verstehen, sowohl die Lehrbegriffe, zu welchen man sich bekennt, als auch die Genossen einer kirchlichen Gemeinschaft, die sich zu einem bestimmten Lehrbegriff bekennen. Sollen die Lehrbegriffe unirt werden, so würde sich demnach fragen, ob zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff eine solche Uebereinstimmung und Einheit der Lehre stattfindet, dass sie für einen und denselben Lehrbegriff gelten können. Diese Frage muss schlechthin verneint werden, in diesem Sinne kann von keiner Union die Rede sein, es fehlt sogar an dem Objekt, auf das sich die Unionsbestrebungen beziehen sollten. Die beiden protestantischen Lehrbegriffe sind in der Form, in welcher sie urkundlich vor uns liegen, so geschichtlich abgeschlossene Systeme, dass sich an ihnen nichts ändern lässt, sie können einander weder näher gebracht, noch weiter von einander getrennt werden, man kann sie nur nehmen, wie sie sind, und wie sie sich selbst in ihrer geschichtlichen Entwicklung gestaltet haben. Als geschichtlich gegebene Systeme kann man sie daher nur in dem Unterschied und Gegensatz lassen, in welchem sie sich bisher in ihrer geschichtlichen Bedeutung behauptet haben. Wie könnten sie bisher das Bekenntniss der kirchlichen Gemeinschaften gewesen sein, deren Trennung und gegensätzliches Verhältniss jetzt erst durch die Union aufgehoben werden soll, wenn sie nicht ursprünglich und wesentlich verschieden

wären? Muss man demnach hierin eine stehende Thatsache anerkennen, so zeigt sodann die geschichtliche Betrachtung, je genauer sie den Inhalt, Charakter und innern Zusammenhang dieser Systeme untersucht, nur um so mehr eine so durchgängige Verschiedenheit, dass das Gemeinsame immer mehr in den Hintergrund zurücktritt, und sich vielmehr nur die Aufgabe herausstellt, jedes derselben aus seiner eigenthümlichen Grundanschauung zu begreifen. Wenn sie auch im Allgemeinen alles mit einander theilen, und auf gleiche Weise organisirt sind, so besteht doch das Gemeinsame nur in einer Analogie, nicht aber in einer Identität, wie sie die Union erforderte. Die beiden Systeme gleichen so zweien Individuen, die zwar alle Glieder eines menschlichen Organismus mit einander gemein haben, und doch in allem und jedem so verschieden sind, dass sie ohne diese charakteristische Verschiedenheit gar nicht als das, was sie sind, gedacht werden können. So wenig daher je aus zwei Individuen Eines werden kann, so wenig können zwei so charakteristisch verschiedene Systeme zur Einheit zusammengehen. Und doch geht das Bestreben der Unionstheologen vor allem dahin, die Einheit, die zur Union gehört, in den Lehrbegriffen selbst nachzuweisen und aus ihrem Unterschied herauszudemonstriren. Der Unterschied sei ja erst aus der Einheit entstanden, somit müsse er auch wieder als das Sekundäre in die Einheit als das Primäre zurückgenommen werden. „Der Gedanke und die Versuche der evangelischen Kirchenunion“, sagt Hr. Dr. Lücke [1]), „seien so alt, als die Trennung der beiden evangelischen Sonderkirchen. Ja noch mehr! die der Union zum Grunde liegende Idee der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi sei älter, als jede Trennung, sie sei so alt, als die Kirche selbst, so in ihrer ursprünglichen Stiftung, wie in ihrer Reformation, welche doch nichts anders sei, als die Zurückführung der Kirche auf ihre ursprüngliche Stiftung und normale apostolische Gestalt. In beiden einander analogen Epochen der Kirche sei das Erste und zugleich Normale die Einheitlichkeit und wahre Allgemeinheit in Lehre und Leben, das Sonderkirchliche, Getheilte, in Lehre und Bekenntniss immer nur

1) Gött. gel. Anz. 1853 S. 620.

ein Zweites, ja Anomales. Dieses könne zu seiner Zeit eine gewisse historische Nothwendigkeit und Berechtigung haben, aber immer nur als ein Untergeordnetes, Vorübergehendes und zur ursprünglichen normalen Einheitlichkeit Zurückstrebendes, kurz als ein Moment in dem, wie man jetzt zu sagen beliebe, dialektischen Process der Idee in ihrer geschichtlichen Erscheinung. In diesem Verhältniss schliesse die Einheitlichkeit und Allgemeinheit der Kirche weder die nationelle und sprachliche, noch selbst die confessionelle Sonderkirchlichkeit aus, fördere beide im Gegentheil zu ihrer Lebendigkeit und zur Entfaltung ihres reichen Inhalts". Das historisch Nothwendige und Berechtigte soll also auch das Anomale sein! Hiemit ist der Grundfehler dieser Unionstendenz, der Widerspruch, in welchen sie mit sich selbst kommt, kurz und einfach von Hrn. Dr. Lücke selbst bezeichnet. Das, wodurch sich die beiden Lehrbegriffe von einander unterscheiden, ist das Nichtseinsollende, und weil es in der Gegenwart nicht mehr sein soll, darf es auch in der Vergangenheit nicht gewesen sein. Die Trennung ist der Irrthum, welchen die Union berichtigen, der Fehler, welchen sie wieder gut machen muss. Dieser Irrthum, dieser Fehler, dieses Böse, das nicht blos abgethan werden muss, sondern auch nie hätte zum Vorschein kommen sollen, muss vor allem in seiner ganzen Grösse erkannt werden. Hr. Dr. Lücke hat diess mit dem grössten Nackdruck hervorgehoben. Möge man auch, sagt derselbe, die in der Reformationsperiode entstandene Trennung der beiden evangelischen Kirchen für eine zu ihrer Zeit heilsame, ja nothwendige halten, so müsse doch jeder, der den Entstehungsprocess derselben nach Gottes Wort richte, nicht nur einräumen, sondern entschieden aussprechen, dass jene Trennung, wie sie leider immer mehr Bestand bekommen, und auf Jahrhunderte lang unionsunfähig geworden sei, zu dem bösen Glum und trüben Wasser der Zeit, wie Dr. Luther selbst sage, gehörte, mit der damals noch nicht überwundenen mittelalterlichen erbsündlichen Gewohnheit, das Verschiedene zu scheiden und auszuscheiden, überhaupt aber mit mancherlei menschlicher Sünde und Schwachheit auf beiden Seiten zusammenhing, und so recht eigentlich die tragische Seite der sonst so glorreich erfreulichen Reformation bilde. Diess solle man in Demuth ge-

stehen und vor Gott bekennen, und in Reue wieder gut machen, was menschliche Sünde zum grossen Jammer und Unheil der evangelischen Kirche verschuldet habe. Wenn man in der neueren Zeit wohl gesagt habe, dass, da Gott in seiner Weisheit die Trennung zugelassen, uns eben nur die Pflicht obliege, dieselbe als von Gott geordnet treu festzuhalten und durchzubilden, die dereinstige Wiedervereinigung aber in fortgesetzter Trennung, in Geduld und stillem Warten Gott anheimzustellen, so sei diess eine ebenso thörichte als unsittliche, ja frevelhafte Rede Solcher, welche nicht bedenken, dass jene göttliche Zulassung zu Gottes gerechter Strafordnung gehörte, insofern eben an der Entstehung und Befestigung derselben menschliche Sünde und Schuld haftete, und dass nach Gottes heiliger Gerechtigkeit uns vor allem obliege, das, was in der Trennung aus dem Bösen war, und das sei die kirchliche Trennung selbst gewesen, abzuthun, somit auch die in dem Entstehungsprocess der getrennten Kirchen doch mitgesetzte, aber vielfach verdunkelte und geschwächte Idee der Union aus der Kraft des gemeinsamen Princips der Reformation immer lebendiger zu machen, und zu ihrem Geschichtlichwerden Raum zu schaffen und Hand anzulegen [1]). Es ist diess wohl das Stärkste, was ein neuerer Unionist über das Verhältniss der beiden Confessionen zu einander gesagt hat. Die Trennung des Protestantismus in die beiden Lehrbegriffe, den lutherischen und reformirten, ist Sünde, Schuld, Strafe Gottes und es ist thöricht, unsittlich, frevelhaft, diess nicht einzusehen! Wie schwer ist es aber gleichwohl, zu dieser Einsicht zu gelangen. Auf wen fällt denn die Schuld dieser so schweren Sünde? Doch wohl nicht auf uns, die jetzt Lebenden, die wir doch gewiss nichts dabei verschuldet haben, und darum auch nicht wissen können, was von unserer Seite zu bekennen, zu bereuen und gut zu machen wäre. Ist jemand daran schuld, so sind es die Reformatoren, als die Stifter der beiden Kirchen. Mit welchem Rechte können aber auch sie einer so schweren Sünde angeklagt werden, da ohne Zweifel auch Hr. Dr. Lücke voraussetzt, dass sie mit der reinsten Ueberzeugung und dem besten Gewissen die Urheber

1) A. a. O. S. 631 f.

der Lehrbegriffe geworden sind, welche den Grund zu der Trennung der beiden Kirchen gelegt haben. Die Trennung an sich soll das Böse sein, aber die Trennung kam ja aus der Verschiedenheit der Lehre, was den Reformatoren zum Vorwurf gemacht werden kann, wäre somit in letzter Beziehung nur, dass sie überhaupt Lehrbegriffe aufstellten, die so weit auseinandergingen, und keine Vereinigung möglich machten. In welches vage Gebiet verliert sich aber so der Begriff der zurechnungsfähigen Sünde, welche unnatürliche Forderung müsste an die Reformatoren gemacht werden, wenn man von ihnen verlangen wollte, sie hätten so universell sein sollen, dass wir bei ihnen nirgends auf die Schranken einer zeitlich und menschlich bedingten Individualität stossen! Will man also nicht dabei stehen bleiben, dass auch die Reformatoren mit ihrem ganzen geistigen Bewusstsein in ihrer Zeit standen, und in ihrem Denken und Wollen durch sie bedingt waren, so kann man nur auf die allgemeine Klage zurückgehen, dass es überhaupt so viel Trennendes, Mangelhaftes und Unvollkommenes, eine Ur- und Erbsünde in der Welt gibt, wie ja auch Hr. Dr. Lücke selbst von einer erbsündlichen Gewohnheit, einem allgemeinen Erbsündenstück der Menschen spricht, das die Reformatoren in kritischen Augenblicken gehindert habe, das Wesentliche und Unwesentliche in der Konstituirung der reformatorischen Kirche gehörig zu unterscheiden [1]). Es ist diess gewiss sehr wahr, aber auch so wahr, dass damit für die vorliegende Frage so gut wie nichts gesagt ist, indem bei jeder Erscheinung, die Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung ist, als etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt werden muss, dass sie nur unter den allgemeinen Bedingungen des zeitlichen Werdens und des menschlichen Daseins zur Existenz kommen kann. Das Eine hebt immer wieder das Andere auf, man spricht von einer Sünde und hat doch kein zurechnungsfähiges Subjekt für sie, von einer göttlichen Strafe, die zugleich eine von Gott gesetzte Ordnung ist, von einer Anomalie, die als solche eine Nothwendigkeit ist. Mit allem diesem ist jedoch, soweit damit überhaupt etwas Richtiges gesagt ist, nur der allgemeine Cha-

---

1) Vgl. Deutsche Zeitschr. 1853 S. 23.

rakter der geschichtlichen Erscheinungen bezeichnet, dass sie als solche auch nur etwas zeitlich Bedingtes und endlich Beschränktes sind, oder nur als die Momente eines Processes genommen werden können, in welchem die sich entwickelnde Idee den einzelnen Erscheinungen gegenüber, sich immer wieder in ihrer übergreifenden, zu allem Einzelnen sich negativ verhaltenden Bedeutung zeigt. Was man also die der kirchlichen Trennung anhaftende Sünde, Schuld, Strafe nennt, ist nur der Charakter der Endlichkeit und Negativität, der zeitlichen Bedingtheit und individuellen Beschränktheit, welchen, wie das Werk der Reformatoren überhaupt, so insbesondere auch die von ihnen aufgestellten Lehrbegriffe, so hoch man sie auch im Uebrigen stellen mag, theils an sich, theils in ihrem Verhältniss zu einander an sich tragen. Stellt man sich nun dieser geschichtlich gegebenen Objektivität mit der sittlichen Forderung gegenüber, das Sündhafte und Böse in der Trennung des Protestantismus zu bereuen und abzuthun, so macht man entweder hiemit eine völlig inadäquate Forderung, oder sie kann, so weit sie realisirbar ist, nur darauf gerichtet sein, das, was der Hauptanstoss für die Unionstendenz ist, das Trennende und Gegensätzliche in den Lehrbegriffen so viel möglich zu beseitigen. Man sucht sie daher auszugleichen und zu neutralisiren, nimmt ihnen aber ebendamit das Specifische, Individuelle, Charaktervolle, das sie zu diesen bestimmten geschichtlichen Erscheinungen macht. Schon diess steht im Widerstreit mit der Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, aber es entsteht daraus auch der Widerspruch, dass man nun die gerade entgegengesetzte Ansicht von den confessionellen Lehrbegriffen haben muss. Um die Nothwendigkeit der Union zu motiviren, kann man die an der Trennung haftende Sünde und Schuld nicht stark genug hervorheben, und doch kann man die Aufgabe der Union nicht anders vollziehen, als durch die Behauptung, die Trennung sei nicht so gross, wie man gewöhnlich meine, die Einheit sei sosehr das Ueberwiegende und Substantielle, dass die Unterschiede nur als etwas Sekundäres und Untergeordnetes angesehen werden können, man dürfe somit nur die Einheit im Unterschied hervorheben und anerkennen, so könne es auch an der Einigung nicht fehlen, „man unire sich eigentlich nur, weil man

schon unirt sei“ [1]). Das Verfahren der Unionstheologen zeigt sich hierin klar genug in seiner geschichtswidrigen Tendenz. Der Objektivität der Geschichte stellen sie sich mit ihrem subjektiven Unionsinteresse entgegen, und so demüthig sie versichern, in dem Entwicklungsgang des Protestantismus die heiligen Ordnungen und Zweckbeziehungen Gottes anzuerkennen, so gewaltsam wollen sie der Geschichte vorschreiben, welchen Verlauf sie hätte nehmen sollen, um von allem demjenigen frei zu bleiben, worin sie im Hinblick auf die Vergangenheit nur einen der Verbesserung bedürftigen Fehler, einen zurückzunehmenden Irrthum sehen zu müssen glauben. Wenn nur alles nach christlicher Ordnung geschehen wäre, so hätte, sagt man, bei der ursprünglichen Macht des gleichen Princips und Zwecks, die durch Natur und Geschichte bestimmte Verschiedenheit in der Ausführung der Idee der Reformation nur dazu dienen können, den Reichthum, die tiefe innere Lebenseinheit und Expansionskraft dieser Idee zu manifestiren, und den wichtigen Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen in der Gestaltung der neuen Kirche von vorn heraus klar zu machen [2]). Wie wenn nicht anzunehmen wäre, dass das, was, wie man meint, hätte geschehen sollen, auch wirklich geschehen wäre, wenn es hätte geschehen können, oder die göttliche Weltregierung es hätte geschehen lassen wollen, und wie wenn nicht die wahre Fülle und Energie des Lebens erst da sich aufschliesst, wo es auch Unterschiede und Gegensätze, Spaltungen und Trennungen gibt! Zeigt die geschichtliche Betrachtung, je tiefer sie eindringt, nur um so mehr Concretes, Specifisches, Individuelles, eine ins Unendliche gehende Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, so kann dagegen die Tendenz, zu uniren und zu neutralisiren, zu verflachen und auszugleichen, abzuschwächen und abzustumpfen, allem, was sich sondert und trennt, und sich zu Gegensätzen schärft, seine Spitze abzubrechen, nur als eine der lebendigen Wirklichkeit der Geschichte widerstreitende an-

---

1) Müller a. a. O. S. 21. Und doch ist das Uniren *tantae molis opus!*

2) A. a. O. S. 23.

gesehen werden, die ebendarum auch ihren Grund nur in einem subjektiven Interesse haben kann.

Will man also uniren, so stehe man vor allem davon ab, Lehrbegriffe, die der Geschichte angehören, und in ihr ihr abgeschlossenes, charakteristisch ausgeprägtes, urkundlich bezeugtes Dasein haben, zum Gegenstand seines Unionsbestrebens zu machen. Daran lässt sich nichts ändern, und es ist ein eitles, nur Verwirrung der Begriffe erzeugendes Bemühen, da Uebereinstimmung und Einheit auffinden zu wollen, wo die Verschiedenheit der Grundanschauung so tief eingreift, und durch alles hindurchgeht, dass bei aller Aehnlichkeit und Analogie der beiden Systeme jeder Lehrsatz in dem einen eine andere Stellung und Bedeutung hat, als in dem andern. Dass sie wesentlich zusammengehören, und Zweige eines und desselben Stammes sind, soll hiemit, wie sich von selbst versteht, nicht geläugnet werden, aber statt die Einheit auf dem quantitativen Wege in einer grösseren oder geringeren Zahl von Sätzen zu suchen, die man nach Abstreifung dessen, was sie Concretes an sich haben, in einer abstrakten Formel zusammenfasst, kann man sie nur in das Qualitative der Wurzel, des Princips, der allgemeinen Aufgabe setzen, die der Protestantismus in jeder seiner Formen zu lösen sich bemüht, und in keiner auf absolute Weise lösen kann. Je genauer man die Systeme ihrem materiellen Inhalt nach analysirt, um so gewisser kann man zuletzt nur bei diesem Formellen, als dem Einen, worin sie ursprünglich Eins sind, stehen bleiben. Bei allem diesem aber hat auch so die Aufgabe der Union ihren guten Grund und ihre volle Berechtigung. Kann die Einheit, die sie realisiren will, nicht in den Lehrbegriffen selbst aufgefunden, nachgewiesen und aus ihnen herauskonstruirt werden, so bringt man das, was man sucht, zu ihnen schon mit, und glaubt nur aus ihnen herauszunehmen, was man zuvor in sie hineingelegt hat. Es gibt unstreitig eine über der Trennung der Bekenntnisse stehende Einheit, aber sie ist einem andern Boden erwachsen, als dem der confessionellen Lehrbegriffe, welche, solange sie in ihrer vollen Kraft und Lebendigkeit bestanden, ihre Bekenner nur in ein gegensätzliches Verhältniss zu einander setzen konnten. Man bedauert die Erfolglosigkeit der früheren

Unionsversuche, ereifert sich über den lutherischen „Abgeist, dessen sich die forcirten Lutheraner von heute rühmen“, hält ihnen vor, dass sich zu Luther bekennen, nicht heisse, ein exclusiver Lutheraner sein, erinnert daran, wie schmerzlich Luther selbst den entstandenen Spalt und Riss beklagt, und nach der ursprünglichen Einheit und Gemeinschaft sich zurückgesehnt habe [1]), was nützt aber alles diess, wenn man doch nicht läugnen kann, dass ohne ein Aufgeben dogmatischer Ansichten und Ueberzeugungen von der einen oder der andern Seite, wozu jedoch niemand weniger sich entschliessen konnte, als gerade Luther selbst, eine Vereinigung nicht möglich war, wie kann man daher dem glaubigen Lutheraner und Reformirten verargen, wenn er auch jetzt von einer Union nichts wissen will, um deren willen er Ueberzeugungen verläugnen soll, welchen er ohne Verletzung seines Gewissens nicht entsagen kann, oder wie kann man nur für einen Mangel an Liebe erklären, was seinen tieferen Grund in der Festigkeit der Ueberzeugungstreue hat? Man gestehe es sich also nur, die Einheit, welche die Unionsfreunde zum Ziel ihres Strebens machen, ist nichts auf dem Grund und Boden der alten Bekenntnisse Entsprungenes, sondern etwas von ihnen wesentlich Verschiedenes, etwas Neues, auf das sie gar nicht hätten kommen können, wenn sich nicht ihr religiöses und kirchliches Bewusstsein nicht blos von einzelnen Bestimmungen der kirchlichen Lehrbegriffe, sondern von diesen selbst im Ganzen mehr oder minder abgelöst hätte. Was sie als die Lehre der Einen evangelischen Kirche ausgeben, ist weder lutherisch noch reformirt; wenn es auch in einzelnen Bestimmungen mit dem einen oder dem andern der beiden Lehrbegriffe näher zusammentrifft, so ist es doch in dieser Combination, als Ganzes betrachtet, eine neue Form des protestantischen Bewusstseins. Die Unionstheologen gestehen diess ja selbst offen genug. Man beachte nur, wie sie den von den Gegnern mit Recht erhobenen Einwurf, dass es, wenn man auch alle Unirungskanones in Anwendung bringe, wie die Unterscheidung zwischen Lehre und Lehrart, Glauben und Theologie, doch gewisse streitige Punkte gebe, über welche man entweder nur

1) Gött. Anz. 1853 S. 619 f.

streng lutherisch oder streng calvinisch denken und lehren könne, zu beantworten suchen. Dr. Nitzsch frage, sagt Hr. Dr. Lücke [1]), ob denn etwa Melanchthon, seitdem er sich von der lutherischen Abendmahlslehre losgesagt, ohne sich mit der calvinischen Lehrweise zu vereinigen, keine Lehre vom Abendmahl gehabt habe? Gewiss habe er eine gehabt, und zwar eine sehr bestimmte, welche eben ein Drittes und Höheres, ja Wahreres gewesen sei, über Luthers und Calvins Lehrtypus hinaus. Von sich selbst bekenne Dr. Nitzsch ehrlich, dass er aus exegetischen und dogmatischen Gründen gehindert sei, sich der Gesammtheit der lutherischen und calvinischen Lehrbestimmungen in der Christologie überhaupt und in der Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl insbesondere zuzusagen, und dass er überwiegend sich der melanchthonischen Auffassung zuneige. Ob das nicht erlaubt sein sollte in der freien evangelischen Kirche? In demselben oder ähnlichen Falle befinden sich gegenwärtig, sagt Hr. Dr. Lücke, gewiss sehr viele. „Wie denn? Sei Dr. Nitzsch, seien sie alle zweifelhaft über das, was sie nach Gottes Wort in Kirche und Schule zu lehren haben? Müssen sie lehren, was wider ihr in Gottes Wort gebundenes Gewissen streite? Haben Luther und Calvin etwas Anderes zu lehren sich berufen und berechtigt gehalten, als was sie gewissenhaft aus Gottes Wort erkannt haben? Sei ihr Recht nicht das uralte Recht aller in ihren Kirchen? Und müsse man darum, weil man Manches in den geheimnissvollen Lehren für lehrbegrifflich unentscheidbar halte und dasjenige, was einer lehrbegrifflichen Bestimmtheit für die Kirche fähig sei, zur Zeit noch nicht vollkommen reif dazu erachte, und die endliche Entscheidung der Zukunft der Kirche vorbehalten haben wolle, weniger entschieden sein als die, welche meinen, es sei im sechzehnten Jahrhundert Alles und für ewige Zeiten entschieden"? Wie gleichgültig kann man sich mit solchen Grundsätzen zu den kirchlichen Bekenntnissen verhalten, wie unbedenklich es gestehen, dass die Unionsdogmatik etwas Neues und Drittes ist, das mehr ist, als alles Lutherische und Calvinische? Sind Entschiedenheit, evangelische Freiheit, Wort Gottes und Gewissen die allei-

1) Gött. Anz. 1853 S. 642.

nigen Kriterien der Wahrheit, welcher weite Spielraum steht der Subjektivität des Einzelnen offen? Man steht auf einem Standpunkt, auf welchem man freilich jene Zeit, in welche die forcirten Lutheraner von heute die evangelische Kirche widergeschichtlich zurückschrauben, schon sehr weit hinter sich hat, aber je höher man diese über den Gegensatz der kirchlichen Bekenntnisse sich erhebende Freiheit des evangelischen Bewusstseins zu schätzen weiss, um so weniger hätte man Ursache, auf jene Periode der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus, welche die Epoche der Unionstheologie zu ihrer nächsten Voraussetzung hat, und ohne die sie nie hätte eintreten können, so geringschätzend herabzusehen. Hr. Dr. Lücke bezeichnet sie als die schlimme Buss- und Fastenzeit des eisig kalten Indifferentismus, welcher die jahrhundertlange Ueberspannung der confessionellen und kirchlichen Gegensätze durch Umschlagen in das reine Gegentheil an der evangelischen Kirche, ganz besonders an der lutherischen, gerächt habe. Und doch muss auch Hr. Dr. Lücke zugestehen, dass eben dieser leidige Indifferentismus dazu beitrug, die Gemüther von der alten Bitterkeit, Hochmüthigkeit und scrupulösen Kleinrechnung der kirchlichen Confessionen gegen einander zu entwöhnen, und zur ernsteren gründlicheren Erwägung des Unterschieds zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, zwischen dem Fundamentalen, zur kirchlichen Einheit Nothwendigen und dem Nichtnothwendigen und Nichtfundamentalen hinzuführen, d. h. zu demjenigen, was die Freunde der Union zu ihrem Hauptgrundsatz machen, um die Differenzen der kirchlichen Lehrbegriffe auszugleichen, und diese selbst gegen einander zu neutralisiren. Dieses indifferente, negative Verhalten zu den kirchlichen Lehrbegriffen ist ja der wesentlichste Unterschied, welcher die Freunde der Union von ihren Gegnern trennt, nur ist es freilich nicht das Einzige, worin das Wesen der Union besteht. Wie das Negative immer auch wieder etwas Positives zu seiner Voraussetzung hat, so hätten auch die Freunde der Union sich nicht in dieses freiere Verhältniss zu den kirchlichen Lehrbegriffen setzen können, wenn nicht ihr religiöses Bewusstsein zuvor schon mit einem Inhalt erfüllt gewesen wäre, der es ihnen unmöglich machte, mit den kirchlichen Bekenntnissen sich vollkommen Eins zu wis-

sen. Lässt sich somit nicht bestreiten, dass die Freunde der Union auf einem über die kirchlichen Bekenntnisse hinausgehenden Standpunkt stehen, so kann man nur noch fragen, warum sie diess nicht auch offen gestehen, und schon mit dem Namen der Union das, was sie in Wahrheit sind, eher verneinen als bejahen? Darauf lässt sich nur sagen, dass eben diess der Widerspruch ist, aus welchem man nie herauskommen kann, der immer wiederkehrende Cirkel, in welchen man, wie diess die neueste Unionsgeschichte so klar vor Augen stellt, von dem einen der beiden entgegengesetzten Punkte immer wieder zu dem andern hinübergetrieben wird, wenn das einemal die Confessionen sich in ihrem Unterschied gegen die Union behaupten, das anderemal die Union die Confessionen in sich aufheben soll, die Selbsttäuschung, welche die Union nie zum klaren Bewusstsein dessen, was sie eigentlich ist, kommen lässt. Sie hat den Drang in sich, vorwärts zu streben, sich über die Beschränktheit der confessionellen Differenzen zu erheben, und doch richtet sie den Blick immer wieder rückwärts zu dem Punkt zurück, auf welchem sie urkundlich begründet sind, sie will das, was sie für den wahren Inhalt des evangelischen Glaubens hält, aus den kirchlichen Bekenntnissen nachweisen, und muss doch selbst gestehen, dass sie weder mit dem lutherischen noch dem reformirten Lehrbegriff sich durchaus einverstanden wissen könne, sie will ebendesswegen, was sie weder in dem einen, noch in dem andern finden kann, um so gewisser in beiden zusammen haben, und doch stehen beide, je genauer man sie mit einander vergleicht, nur um so mehr in einem ausschliessenden Verhältniss zu einander! Kann demnach das, was man als die eigentliche Aufgabe der Union betrachtet, nicht durch den objektiven Inhalt der Bekenntnisse selbst begründet werden, so kann sie nur eine rein subjektive Bedeutung haben. So gewiss der weitere Fortschritt der Entwicklung des Protestantismus nur über die exclusive Partikularität der Bekenntnisse hinausliegen kann, so gewiss kann es nur als Sache des Einzelnen angesehen werden, ob und wie weit seine religiöse Ueberzeugung es ihm möglich macht, sich auf einen Standpunkt zu erheben, auf welchem die confessionellen Differenzen ihre entzweiende und trennende Macht mehr

und mehr verlieren. Dieses Ziel stets im Auge zu behalten, und auf seine Erreichung, so weit es möglich ist, hinzuarbeiten, kann allein der eigentliche Gegenstand des Unionsinteresses sein, je überwiegender aber immer wieder die einseitige Rücksicht auf das kirchliche Bekenntniss wird, um so mehr kann dadurch nur der unklare, zweideutige, widerspruchsvolle Zustand entstehen, der das Charakteristische der Unionstheologie ist, und ihr nur die Wahl lassen kann, sich früher oder später für die eine oder die andere der beiden entgegengesetzten Richtungen zu entscheiden, die, so sehr sie sich auch bemüht, sie zusammenzuhalten, doch immer wieder auseinanderstreben, und nie eine andere Einheit bilden werden, als eine entweder gewaltsam erzwungene oder mit täuschendem Schein erkünstelte. Die Unionstheologen machen die Nothwendigkeit der Union hauptsächlich auch im Interesse der Wissenschaft geltend. Hr. Dr. Lücke sagt so wahr und schön, dass man ihm nur beistimmen kann: „die wahre Union ist nichts anders, als die nothwendige Consequenz der Theologie, ja die wahre Wissenschaft selbst, welche glaubig erkennt und erkennend glaubt, im Fortschritt das Beharrliche festhält und das Beharrliche fortschreitend belebt, und welche in diesem Geiste in den historischen Process der kirchlichen Lehrverschiedenheiten kritisch eingeht, jeder lebendigen und berechtigten Eigenthümlichkeit ihr volles Recht gibt, nicht nur an der Geschichte, sondern auch an der Wahrheit des Evangeliums, aber zugleich jenen Process als einen lebendigen betrachtet, welcher zu seinem endlichen Ziel den vollen allbefriedigenden Begriff und Ausdruck der Wahrheit Christi in der Kirche hat“ [1]). Ist aber die Wissenschaft eines solchen, sie über die confessionellen Differenzen erhebenden Fortschritts sich bewusst, warum soll sie dieses Bewusstsein nur unter dem Namen einer Union haben dürfen, die die Forderung an sie macht, die Berechtigung dessen, wozu sie das Recht in sich selbst hat, in Urkunden und Bekenntnissformeln zu suchen, in welchen doch nur sie selbst das Bleibende von dem Vergänglichen, das an sich Wahre von der zeitlichen Form menschlicher Satzungen, die einigende Idee von dem tren-

1) A. a. O. S. 746.

nenden Buchstaben scheiden kann? Man blicke nur, um sich über den wahren Stand der Sache zu orientiren, auf Schleiermacher zurück. Die Unionstheologen bezeichnen ihn entschieden als den Wendepunkt, an welchem in unserer Theologie das äusserliche blos kritische Verhalten zu den eigenthümlichen Thatsachen und Lehren des Christenthums zurückgetreten, und eine wahrhaft innerliche Aneignung derselben sich Bahn zu brechen beginne, als den Wendepunkt, der ebenso gewiss über sich selbst habe hinausführen müssen zur volleren Aneignung des Positiven, namentlich durch Beseitigung des der Offenbarung nicht entstammten Gottesbegriffs, als er andererseits den mächtigsten Sporn enthalte zum Streben nach einer wahrhaften Versöhnung zwischen Glauben und Spekulation [1]. So unläugbar das Letztere ist, so wenig kann das Erstere zugegeben werden. Es gehört ein sehr starkes Vorurtheil dazu, zu glauben, der der Offenbarung nicht entstammte Gottesbegriff Schleiermacher's sei etwas so Unwesentliches und Zufälliges in seinem theologischem System, dass er ohne eine principielle Aenderung desselben mit so leichter Mühe aus ihm beseitigt werden könnte. Er ist vielmehr gerade die substantielle Grundlage und beherrscht das ganze System so durchgreifend, dass das dadurch bestimmte religiöse Bewusstsein auch den in dasselbe aufgenommenen positiven Lehren des Christenthums nur seinen eigenthümlichen Charakter aufdrückt. Confessionstheologen, wie Kahnis, haben daher alle Ursache, in Schleiermacher's Theologie so Manches bedenklich zu finden. Ich wüsste, sagt Hr. Dr. Kahnis [2], unter den positiven Artikeln der augsburgischen Confession keinen, von dem er nicht abweiche, er weiche in Punkten ab, welche immer, überall und von Allen seien festgestellt worden. Es handle sich um Punkte bei ihm, welche selbst der gemeine Rationalismus nie angetastet habe, wie die Persönlichkeit Gottes. Mit Einem Worte, der Standpunkt, auf welchem Schleiermacher's Dogmatik stehe, sei unhaltbar nach allen Instanzen der Wahrheit. Ein Wendepunkt im Sinne der Unionstheologen ist die Schleiermacher'-

1) Müller a. a. O. S. 131.

2) A. a. O. S. 56 f.

sche Theologie nicht, sie hat das religiöse Bewusstsein neu erweckt und belebt, aber die Neubelebung der evangelischen Kirche oder die Rückkehr zu den Grundlehren des altprotestantischen Systems hängt mit der allgemeinen Restaurationstendenz zusammen, die sich seit dem zweiten Decennium des jetzigen Jahrhunderts des allgemeinen Zeitbewusstseins bemächtigte, und die Schleiermacher'sche Theologie ist als der im Grossen durchgeführte Versuch zu betrachten, den durch die vorangegangene geistige Entwicklung gewonnenen Standpunkt mit dem in neuer Bedeutung sich geltend machenden kirchlichen Glauben in einer Form zu vereinigen, deren heterogene Elemente nur durch ein künstliches Band zusammengehalten werden können. Baut die Unionstheologie auf Schleiermacher fort, so ist sie auch nur die Fortsetzung derselben Illusion, die zum Charakter der Schleiermacher'schen Theologie gehört, wesswegen die Gegner der Unionstheologie vor allem nur die Aufgabe haben können, im Interesse der Wahrheit die Illusionen und Selbsttäuschungen zu zerstören, die das theologische Zeitbewusstsein nie zur klaren Verständigung über sich selbst kommen lassen. Je mehr dieses Resultat erreicht wird, um so mehr wird es sich dann auch zeigen, dass das, was der Geist der neuesten Zeit als sein eigentliches Ziel im Auge hat, weder der Partikularismus der Sondersymbole, noch die vage Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Unionsdoktrin ist, sondern etwas ganz anderes, das als höhere Einheit über beiden steht, und so gewiss die Theologie nie aufhören kann, eine dem Dienste der Wahrheit gewidmete Wissenschaft zu sein, so gewiss wird sie auch die hemmenden Fesseln ihrer Entwicklung durchbrechen, und den verhüllenden Schleier, der noch auf ihr liegt, von sich werfen, um sich zu einer freieren und reineren Form des theologischen Bewusstseins aufzuschwingen.

II.

Noch ein Wort über den Ausspruch Jesu bei Justin Apol. I, 61. über die Wiedergeburt.

Von

E. Zeller.

Dieser Ausspruch hat bekanntlich in den neuern Verhandlungen über das vierte Evangelium eine ungemeine Bedeutung erlangt. Je zweifelhafter alle sonstigen Citate aus diesem Evangelium bei Justin sind, um so fester hat man sich an dieses eine angeklammert, um wenigstens hieraus die Bekanntschaft des Märtyrers mit dem Lieblingsevangelium der modernen Frömmigkeit zu beweisen. Wie schwach freilich dieser Beweis ist, das ist zwar ausser Andern auch von mir selbst [1]), und in der Folge namentlich von Hilgenfeld [2]) und Volckmar [3]) gezeigt worden, doch scheinen die Akten noch immer nicht völlig geschlossen. Die justinische Stelle enthält ein doppeltes: 1) den Ausspruch Christi: *καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν*, und 2) die unmittelbar hieran sich anschliessende Reflexion: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκυσῶν τὐς ἅπαξ γεννωμένυς ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐςιν.* Dass nun der erste von diesen Bestandtheilen für sich genommen weit eher auf Matth. 18, 3., als auf Joh. 3, 3. führen würde, mit der grössten Wahrscheinlichkeit jedoch aus dem ausserkanonischen Evangelium abgeleitet wird, das Justin auch sonst unläugbar benützt hat, scheint mir durch die ebenangeführten Untersuchungen ausser Zweifel gestellt zu sein. Grössere Schwierigkeit macht immerhin der Zusatz: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον* u. s. w. Da Johannes, und er allein unter unsern Evangelisten, dem Ausspruch über die Geburt von oben eine ähnliche Reflexion beifügt [4]), so entsteht die Frage, wie wir uns die-

1) Theol. Jahrb. 1845, 613 f. 1847, 150 ff.

2) Das Evang. Justin's u. s. w. S. 213 ff.

3) Ueber Justin d. M. und sein Verhältniss zu unsern Evang. Zürich 1853 S. 12 ff.

4) C. 3, 3—5.: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, ὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος·*

ses Zusammentreffen erklären sollen. An sich wären nun hierüber vier Annahmen möglich. Justin könnte seine Bemerkung aus Johannes geschöpft haben, und diess ist die gewöhnliche Voraussetzung; oder es könnte umgekehrt Johannes von Justin abhängig sein, wie Volckmar annimmt; oder beide könnten, was Hilgenfeld vorzieht, unabhängig von einander auf die gleiche Reflexion gekommen sein; oder dieselbe kann endlich, nach der früher von mir ausgesprochenen Vermuthung, aus einer von beiden gemeinsam benützten Schrift, am Wahrscheinlichsten einer Evangelienschrift, geflossen sein. Dass nun das Letztere wirklich der Fall ist, dafür spricht zweierlei. Einmal beruft sich Justin im Folgenden für seine weitere Ausführung über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch die Taufe ausdrücklich auf die apostolische Tradition, und dass er hiebei eine bestimmte Schrift vor Augen hat, und nicht blos (wie Volckmar S. 46 will) die allgemeine Voraussetzung von dem apostolischen Ursprung dieser, wie aller christlichen Lehre ausdrückt, wird theils durch die analoge Reflexion, mit welcher die Clementinen Hom. XI, 26. unsern Ausspruch begleiten, theils und besonders durch die Ausdrucksweise Justin's wahrscheinlich, denn eine so bestimmte Verweisung auf das Ueberlieferte, wie sie die Worte: *λόγον εἰς τῦτο παρὰ τῶν ἀποςόλων ἐμάθομεν τῦτον* enthalten, wird man wenigstens bei Justin nie finden, wo er nur seine eigene Reflexion gibt [1]); dass aber der *λόγος εἰς τῦτο* sich nicht auf die folgende Reflexion, sondern nur auf die Taufformel bezieht [2]), diese Erklärung dürfte ihr Urheber selbst bei wiederholter Prüfung wohl kaum haltbar finden. Justin hat daher ohne Zweifel in einer angeblich apostolischen Schrift, sei es nun die Evangelienschrift, die er auch sonst benützt hat, oder eine andere, eine Erläuterung des Ausspruchs über die Wiedergeburt gefunden, welche das Wesentliche von dem, was er in dieser Be-

---

πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, ὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ.

1) Näheres hierüber Theol. Jahrb. 1845, 614.

2) Wie Volckmar S. 47. schwerlich im Einklang mit dem Anm. 27 Gesagten, annimmt.

ziehung beibringt, und so wohl auch die mit Johannes übereinstimmende Bemerkung, die Wiedergeburt sei nicht leiblich zu verstehen, enthalten hat. Ebenso verräth aber andererseits auch unser viertes Evangelium, dass es diese Bemerkung einer ältern Darstellung entnommen hat. Jesus sagt hier: Ihr müsst von oben geboren werden, und Nikodemus antwortet darauf: wie ist es möglich, dass ein Mensch in seinem Alter in den Mutterleib zurückkehren und noch einmal geboren werde? Hier ist zwischen Rede und Gegenrede aller Zusammenhang zu vermissen. Wie kann die Forderung einer Geburt *von oben* das Missverständniss veranlassen, als ob es sich um eine leibliche Neugeburt handle? Das *ἄνωθεν* schliesst ja die leibliche Wiedergeburt geradezu aus. Jenes Missverständniss ist nur möglich, wenn nicht die Geburt *von oben*, sondern die *Wieder*geburt, nicht das *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, sondern das *ἀναγεννηθῆναι* verlangt war [1]). Die Verwahrung gegen dasselbe kann ursprünglich nur einem Zusammenhang angehören, in welchem die Geburt von oben noch nicht an die Stelle der Wiedergeburt getreten war, der johanneische Bericht über das Gespräch mit Nikodemus setzt als seine Grundlage eine solche Darstellung voraus, in der so, wie wir diess bei Justin finden, die Wiedergeburt verlangt, und das Missverständniss einer leiblichen Wiedergeburt abweisend berührt war. Diese Darstellung würde man aber, selbst wenn uns die Spuren bei Justin fehlten, immerhin am Wahrscheinlichsten in einer ältern Evangelienschrift suchen. Wir glauben daher, dass eine solche die gemeinsame Quelle für den justinischen und den johanneischen Bericht gebildet hat. Keinenfalls aber wird der letztere für die Quelle des erstern gehalten werden können, da er sich durchaus nur aus einer, dem Standpunkt und dem Sprachgebrauch des vierten Evangeliums entsprechenden Ueberarbeitung dessen erklärt, was uns Justin in der ursprünglicheren Form erhalten hat.

---

1) Es war insofern ein richtiges Gefühl des vom Zusammenhang Geforderten, was Luther und andere ältere Erklärer veranlasste, das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* geradezu von der Wiedergeburt zu erklären, aber mit dem ausnahmslosen Sprachgebrauch und dem Lehrbegriff des vierten Evangeliums ist diess freilich, wie jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, unvereinbar.

I.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher,

ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi.

Von

Dr. Baur.

Hr. Dr. Lipsius hat kürzlich den ersten Brief an die Thessalonicher unter Benützung meiner Kritik desselben auf's Neue in Erwägung gezogen [1]). Er meint, man könne alles, was ich zur Erforschung der historischen Situation des Briefs als besonders charakteristisch hervorgehoben habe, vollkommen gelten lassen, ohne daraus dieselbe Folgerung in Betreff der Aechtheit des Briefs ziehen zu müssen. Es komme nur darauf an, den Zweck des Briefs anders zu bestimmen. Man habe bisher die polemischen Spuren gegen den Judaismus, welche der Brief in reicher Zahl darbiete, noch lange nicht in das gehörige Licht gestellt. Die apostolische Würde des Paulus sei angegriffen oder bedroht gewesen, darum wolle er durch den Ruhm der Thessalonicher den Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit, als das beste Zeugniss für seinen apostolischen Beruf, in ein helleres Licht setzen. Der Apostel habe, wie man aus 2, 3 ff. sehe, ein ganz ausdrückliches persönliches Interesse. Man habe ihm, was nur von Seiten der Juden habe geschehen können, *πλάνη*, *ἀκαθαρσία*, *δόλος* zum Vorwurf gemacht, und die Lauterkeit seiner Absichten verdächtigt. Der Brief versetze uns in die Zeit, in welcher Paulus die

---

1) In den Studien und Kritiken 1854. S. 905 f.: Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs.

Gemeinden Macedoniens nur erst vor Kurzem gegründet hatte. Das Interesse, welches er daran nehme, die Thessalonicher an die Wirksamkeit seiner Predigt und den göttlichen Ursprung seiner Lehre zu erinnern, das geflissentliche Bestreben, sich gegen den Vorwurf unlauterer Beweggründe durch die Darlegung seiner Uneigennützigkeit zu schützen, der mehrfach wiederholte Gedanke, dass er nicht den Beifall der Menschen suche, alles diess erinnere uns an die ganz ähnliche Situation der Korinthierbriefe, insbesondere des zweiten. Aber der erste Thessalonicherbrief habe eben darum so viel Interesse, weil hier die Opposition gegen den Apostel noch nicht den bestimmt ausgeprägten Charakter trage, wie in den Korinthierbriefen. Die Parteibildung gegen ihn sei noch nicht erfolgt, aber die Elemente derselben seien schon da und der Apostel sehe den Sturm gegen sich heranziehen. Da gelte es denn mit allen Mitteln Vorkehrungen zu treffen, um sein Ansehen vor feindlicher Verunglimpfung, die von ihm gestiftete Gemeinde vor innerer Zerüttung zu bewahren.

Der Hauptpunkt, an welchen die Kritik bei dem ersten Thessalonicherbrief sich zu halten hat, ist unstreitig das in einer Reihe von Stellen so auffallende Verwandtschaftsverhältniss zu den Korinthierbriefen, wie ich es schon früher nachgewiesen habe. Hr. Dr. Lipsius gibt diese Analogie zu, nur mit dem Unterschied, dass er für das Original erklärt, was ich nur für eine Copie halten kann. Es fragt sich daher, sind die Beziehungen des ersten Thessalonicherbriefs zu den Korinthierbriefen solcher Art, dass wir sie mit gutem Grunde für die Anknüpfungspunkte und Elemente derselben in der korinthischen Gemeinde nur concreter gestalteten Verhältnisse halten können, oder tragen sie nur den Charakter einer literarischen Benützung an sich, wie eine solche ein späterer, unter dem angenommenen Namen des Apostels schreibender Schriftsteller sich erlauben mochte. Das Letztere ist auch jetzt noch meine entschiedene Ansicht. Bei wiederholter Untersuchung habe ich mich auf's Neue überzeugt, dass wir in den analogen Stellen der Thessalonicherbriefe nichts Ursprüngliches, Frisches, aus sich selbst Erklärbares vor uns haben, sondern nur das matte Nachbild eines Originals, auf das man erst zurückgehen muss, um die in der Anwendung auf einen andern Leserkreis

verflachten Züge sich zu klarerer Anschauung zu bringen. Diess ist etwas näher nachzuweisen.

Der Brief beginnt, nach dem paulinischen Segenswunsch, beinahe ganz gleichlautend mit 1 Cor. 1, 4., mit den Worten: *εὐχαριστῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν,* und wie der Korinthierbrief mit einer Danksagung für alles, was den Thessalonichern durch das bei ihnen verkündigte und von ihnen angenommene Evangelium zu Theil geworden ist. Dass der Verfasser sich hier in demselben Ideenkreise bewegt, wie der Apostel in den ersten Kapiteln des ersten Briefs an die Korinthier, freilich nur so, dass er aus dem speciellen Inhalt des letztern die allgemeinsten Gedanken hervorhebt, ist besonders aus dem Gegensatz zu sehen, welchen er 1, 5. zwischen *λόγος* und *δύναμις* macht. Die Worte *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει,* sagen dasselbe mit demjenigen, was der Apostel in dem motivirteren Zusammenhang seines Briefs in den Hauptsätzen zusammenfasste 2, 4: *καὶ ὁ λόγος μυ καὶ τὸ κήρυγμά μυ οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* u. s. w., und 4, 20: *ὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τῦ θεῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει.* Wie ferner der Apostel den Inbegriff seiner Ermahnungen 1 Cor. 11, 1. in dem Satze gibt: *μιμηταί μυ γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστῦ,* so wird 1 Thess. 1, 6. diese Nachfolge als schon geschehen von den Thessalonichern gerühmt. Als weithin leuchtendes Vorbild werden sie aufgestellt 1 Thess. 1, 7 f.: *ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τῦ κυρίυ ὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ὑμῶν ἡ πίστις ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν,* ebenso wie der Apostel Röm. 1, 8. zum Lobe der römischen Christen sagt: *ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.* Was aber besonders als ein Nachklang an den eigenthümlichen Grundton der Korinthierbriefe sich kund gibt, ist die angelegentliche Hinweisung auf die Art und Weise, wie der Apostel bei den Thessalonichern zuerst aufgetreten sei, und auf das Zeugniss, das sie selbst in ihrem eigenen Bewusstsein von seiner Wirksamkeit unter ihnen geben müssen. Man vgl. 1 Cor. 2, 1: *κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον ὐ* u. s. w. V. 3: *καὶ ἐγὼ — ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς,* 3, 1: *καὶ ἐγὼ, ἀδελφοί, ὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι*

ὑμῖν u. s. w. Noch stärker spricht sich diess in dem zweiten Briefe aus, wie besonders 1, 12: ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶ, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν u. s. w., 3, 2 f. u. s. f. Analog hiemit ist 1 Thess. 1. 9: αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν, ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς. 2, 1: αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοὶ, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν. V. 5: καθὼς οἴδατε. V. 9: μνημονεύετε γὰρ u. s. w. V. 10: ὑμεῖς μάρτυρες. V. 11: καθάπερ οἴδατε u. s. w. Wie in den Korinthierbriefen bezwecken auch in dem Thessalonicherbrief alle Stellen dieser Art eine Selbstapologie des Apostels gegen die ihm gemachten Vorwürfe. In den Korinthierbriefen ist die ganze Darstellung nach verschiedenen Seiten auf eine solche Apologie angelegt, sie ist mit dem übrigen Inhalt der Briefe auf's Innigste verflochten, mehr indirecter als directer Art. In dem Thessalonicherbrief tritt, da wir hier nur eine Abstraction aus dem Concreten jener geschichtlichen Verhältnisse haben, der apologetische Zweck sehr unmittelbar hervor, die Vorwürfe, gegen die sich der Apostel vertheidigen muss, sind theils sehr allgemeiner Art, theils solche, bei welchen das Falsche der Beschuldigung am handgreiflichsten vor Augen liegt, gerade das, was in den Korinthierbriefen absichtlich bis an's Ende verschoben wird, wird hier sogleich in's Auge gefasst, wir vernehmen 1 Thess. 2, 3—6. einen Nachhall aus den letzten Kapiteln des zweiten Korinthierbriefs, in welchen der Apostel seine persönliche Ehre gegen seine judaistischen Gegner retten muss, dass er kein Irrlehrer, kein Betrüger, kein Schmeichler sei, sich nicht eigennützig, ehrgeizig, gewaltthätig gezeigt habe. Wie 2 Cor. 12, 16 f. von einem δόλῳ λαβεῖν, πλεονεκτεῖν, ἐπιβαρεῖν die Rede ist, so auch hier. Der eigene Ausdruck ἐν βάρει εἶναι namentlich weist zu deutlich auf 2 Cor. 12, 16: ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς und 11, 9: ἐν παντὶ ἀβαρῆ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα, zurück, und lässt sich nur aus diesen Stellen erklären. Wenn der Apostel sagt: wir haben nicht Ehre von Menschen gesucht, weder von Euch noch von Andern, δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, so kann diess nur heissen, wie es gewöhnlich genommen wird, er habe diess nicht gethan, obgleich er im Stande gewesen wäre, mit Gewicht

aufzutreten, als Apostel Christi sein Ansehen geltend zu machen [1]). Warum wird diess aber gerade mit dem sonst im N. T. nie in dieser Bedeutung vorkommenden Ausdruck ἐν βάρει εἶναι bezeichnet? Und wenn der Ausdruck seiner eigentlichen Bedeutung nach, wie in den beiden Stellen 2 Cor., von einer Belästigung zu verstehen ist, die man Andern durch drückende Anforderungen an sie, besonders aus Habsucht und Geldinteresse, verursacht, wie kommt es, dass auch 1 Thess. 2, 5. zugleich von einer πλεονεξία die Rede ist, ohne dass doch beides in derselben gegenseitigen Beziehung zu einander steht, wie 2 Cor., wo sich das Eine von selbst aus dem Andern erklärt? Dass dem Verfasser des Briefs schon bei dem ἐν βάρει εἶναι das ἐπιβαρεῖν im Sinne des Korinthierbriefs vorschwebt, sieht man aus dem Nachfolgenden, wenn er V. 9. den Apostel seine Leser ermahnen lässt, an seine Arbeit und Mühe zu denken, wie er Tag und Nacht arbeitend, um keinem von ihnen zur Last zu fallen, das Evangelium Gottes bei ihnen verkündigt habe. Aber auch hier blickt nur eine willkürliche Verschiebung dessen durch, was im Korinthierbrief in seiner ganz natürlichen Ordnung ist. Von einem κόπος und μόχθος (beides kommt in dieser Verbindung nur noch in der Parallelstelle 2 Thess. 3, 8. vor) spricht auch der Apostel, aber nicht gerade in dem speciellen Sinne des materiellen ἐργάζεσθαι, und was er in den Korinthierbriefen in Betreff des ὀυκ ἐπιβαρεῖν aus Rücksicht auf die besondern Verhältnisse der korinthischen Gemeinde gethan zu haben versichert, wird im Thessalonicherbrief geradezu verallgemeinert. Die Analogie mit den Korinthierbriefen, an welche uns in dem Abschnitt 1 Thess. 2, 1 f. auch noch Anderes erinnert, man vgl. V. 2. ἐπαῤῥησιασάμεθα mit 2 Cor. 3, 12. πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα, und die zärtlichen Ausdrücke, in welchen der Apostel von der Gemeinde als einem von ihm genährten und gepflegten Kinde spricht, 1 Thess. 2, 7. 11. mit 2 Cor.

---

1) Ganz unnatürlich und sprachwidrig ist die Erklärung von Lipsius: Als Apostel Christi bedürfen wir den Ruhm bei Menschen gar nicht, sind vielmehr im Stande, in Last und Beschwerde zu sein, d. i. Verfolgungen und Drangsale allerlei Art mit Gleichmuth zu ertragen. In δυνάμενοι liegt, wie Gal. 3, 21. in δυνάμενος, das rein abstracte Können, das, was man an sich thun könnte, aber nicht wirklich thut.

12, 14. 15., verkennt Hr. Dr. Lipsius nicht, aber er kann sie nicht erklären. In den Korinthierbriefen ist alles, wogegen der Apostel sich vertheidigt, vollkommen klar durch die Beziehung auf die judaistischen Gegner, die ihm in der korinthischen Gemeinde entgegenwirkten. Wer sind denn aber die Gegner, mit welchen es der Apostel in dem ersten Thessalonicherbrief zu thun haben soll? Aus 2, 14—16. will Hr. Dr. Lipsius schliessen, es seien Juden gewesen, welche den Apostel persönlich angegriffen haben, und zwar um seines Evangeliums willen, gerade um desswillen, weil er als Heidenapostel aufgetreten sei. Es sei also ganz derselbe Grund, aus welchem anderwärts die judaistische Opposition gegen ihn hervorgegangen sei. Nur scheinen die hier berücksichtigten Gegner grösstentheils noch ausserhalb des Christenthums zu stehen; die Polemik gegen den Apostel habe noch nicht den gefährlichen Grad erreicht, den sie ungefähr ein Jahr später in Korinth erreichte durch das Auftreten einer antipaulinischen Partei in der Christengemeinde selbst. Noch sei es möglich, die Gemeinden Palästina's als Muster in Erduldung judaistischer Verfolgungen hinzustellen. Diess würde sicher nicht haben geschehen können, wenn bereits von Judäa Sendlinge gekommen wären, um auch die macedonischen Christen gegen den Apostel aufzuhetzen. Paulus fürchte die Bildung einer gegnerischen, judaistisch gesinnten Christuspartei in Thessalonich; dieselben Angriffe, die hier zunächst von den unglaubigen Juden ausgingen, seien in Galatien von der judenchristlichen Partei gegen ihn gerichtet worden u. s. w. Alles diess hat durchaus keinen festen Boden, es ist völlig aus der Luft gegriffen. Wo haben denn je die Gemeinden Palästina's, die ja selbst der Sitz des Judaismus waren, judaistische Verfolgungen zu erdulden gehabt? Und wie willkürlich ist es, Juden und Judaisten so gleichzustellen, dass, was den Einen gilt, auch von den andern gelten kann? Gegner des Apostels waren freilich beide, aber wie lässt sich denken, dass die Juden als Gegner des Apostels sich mit dem Vorwurf der *πλεονεξία* u. s. w. begnügten? Sie verwarfen entweder schlechthin das Evangelium als *σκάνδαλον*, oder hassten den Apostel vor allem als Apostaten und Gesetzesfeind. Dagegen ist es eine sehr charakteristische Erscheinung, dass, während der Apostel selbst in seinen Briefen nur

judaistische Gegner bekämpft, seine angeblichen kleineren Briefe sich im Kreise einer Judenpolemik bewegen, die schon durch ihren vagen und allgemeinen Charakter sich als ein Produkt der Reflexion verräth. Wo fände sich in den Briefen an die Galater, Korinthier, Römer eine Stelle, in welcher der Apostel so unmittelbar, wie hier 1 Thess. 2, 15. den Juden zum Vorwurf machte, dass sie Jesum und die Propheten getödtet und ihn selbst verfolgt haben, Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider seien? Es sind Gegner ganz anderer Art, mit welchen er in seinen Briefen in die unmittelbarste Berührung kam, als es aber dem Paulinismus nicht mehr um die Bestreitung des Judaismus, sondern um die friedliche Ausgleichung mit demselben zu thun war, liess man auch den Apostel nicht mehr die Judaisten, sondern nur die Juden bekämpfen, um, da man sich doch ihn nur im Kampfe mit Gegnern denken konnte, auf sie alles abzuwälzen, was er gegen die Feinde des Evangeliums zu sagen hatte. In demselben Interesse geschah es daher auch, dass er auf die Gemeinden Judäa's als ein Vorbild für die Heidenchristen mit einer Anerkennung hinweist, 1 Thess. 2, 14., wozu man gleichfalls in den anerkannt ächten Briefen des Apostels vergeblich eine entsprechende Parallele sucht.

Eine Analogie ist um so evidenter, je weiter man sie durch verschiedene Momente verfolgen kann. Diess ist auch hier der Fall. Der folgende Abschnitt 2, 17—20. und 3, 1. f. erinnert gleichfalls sehr deutlich an die Korinthierbriefe, besonders den zweiten. Auffallend ist 2, 17. f., wie der Apostel schon nach so kurzer Zeit, nachdem er kaum zuvor Thessalonich verlassen, und der damals daselbst noch zurückgebliebene Timotheus erst wieder mit ihm zusammengetroffen war, nicht blos den wiederholten Wunsch, sondern den einmal und zweimal gefassten, nur durch den Satan hintertriebenen Vorsatz gehabt haben soll, wieder nach Thessalonich zu kommen. Wie hätte er schon in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Korinth unter den Sorgen und Bemühungen, mit welchen ihn die Gründung einer neuen Gemeinde in Anspruch nahm und festhielt, sich so leicht dazu entschliessen sollen! Wenn nun aber überhaupt der Brief so Vieles enthält, was man nur für eine Reminiscenz aus den Korinthierbrie-

fen halten kann, so muss man auch hier unwillkürlich an die Reisen und Reiseplane denken, von welchen in diesen Briefen so oft die Rede ist. Der Verfasser des Briefs nahm, ohne sich an der Schwierigkeit der Sache zu stossen, auch diess in seine Conception auf, weil er auch darin nur einen neuen Beweis der zärtlichen Liebe und Anhänglichkeit sah, welche er hier seinen Apostel mit so manchen andern aus den Corinthierbriefen entlehnten Ausdrücken und Wendungen aussprechen lässt [1]). Ich habe darauf schon früher aufmerksam gemacht, es lässt sich aber dieses Moment durch das, was im folgenden 3, 1. f. über die Sendung des Timotheus gesagt wird, noch sehr verstärken. Es wird hier eine ganz ähnliche Situation des Apostels beschrieben, wie die aus 2 Cor. 2, 12. 7, 5. f. uns bekannte. Nach diesen letztern Stellen ist der Apostel in grosser Sorge und Unruhe wegen des Zustandes der corinthischen Gemeinde, mit banger Sehnsucht sieht er den Nachrichten entgegen, welche er von da erwartet, um so grösser ist dann aber auch seine Freude, als Titus kam, und ihm beruhigende Zusicherungen über die fortdauernde Anhänglichkeit der Gemeinde an ihn überbrachte. Ebenso ist es nun auch 1 Thess. 3, 1. f. Der Apostel hält es nicht länger aus (V. 1. *μηκέτι ϛέγοντες* vgl. 2 Cor. 2, 12: *ȣ̓κ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μȣ,* 7, 5: *ȣ̓δεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν*) in der Sorge um die Thessalonicher, er muss Gewissheit haben, wie es bei ihnen steht, er fürchtet, sie möchten in ihren Drangsalen wankend geworden sein. Daher schickt er den Timotheus an sie ab, und als dieser wieder zurück kam, ist er durch die Nachrichten über die Glaubenstreue der Thessalonicher und ihre ungeschwächte Liebe zu ihm nicht minder erfreut und getröstet, als damals durch die Ankunft des Titus (2 Cor. 7, 6: *παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρȣσίᾳ Τίτȣ — ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν — ὥϛε με μᾶλλον χαρῆναι.* 1 Thess. 3, 6: *ἄρτι δε ἐλθόντος Τιμοθέȣ πρὸς ὑμᾶς ἀφ' ὑμῶν, καὶ εὐαγγελισαμένȣ ἡμῖν — καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν — ἐπιποθȣ͂ντες*

1) Man vgl. auch 1 Thess. 2, 19.: *τίς γὰρ — στέφανος καυχήσεως ἢ ȣ̓χὶ καὶ ὑμεῖς — καὶ χαρά*, 3, 7.: *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν*, mit 2 Cor. 7, 4.: *πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν — ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.*

ἡμᾶς ἰδεῖν — διὰ τὅτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ᾽ ἡμῖν — ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν u. s. w.) Ohne Zweifel ist daher auch die hier in Betreff des Timotheus stattfindende Differenz von der Apostelgeschichte nur aus der Absicht zu erklären, eine Copie der Scene des Corinthierbriefs zu geben. Nach der Apostelgeschichte 17, 14. blieben Silas und Timotheus, als Paulus von Beröa nach Athen reiste, in Beröa noch zurück und trafen erst in Corinth mit ihm wieder zusammen. Nach 1 Thess. 3, 1. ist Timotheus schon in Athen bei dem Apostel, und von Athen aus sendet er diesen *ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς* (dieses letztere Prädicat wird 2 Cor. 8, 23. dem Titus gegeben) nach Thessalonich, wahrscheinlich nur deswegen, weil nach 2 Cor. der Apostel sich noch auf der Reise befindet und durch seine Unruhe und Ungeduld auf der Reise einen um so sprechenderen und anschaulicheren Beweis seines lebhaften Verlangens gibt. Es versteht sich zwar von selbst, dass ein solcher Fall mehr als einmal in dem Leben des Apostels stattfinden konnte, wenn aber so Manches unter denselben Umständen sich wiederholt, und dieselbe Sache sogar mit denselben Worten erzählt wird, so ist man zu der Frage berechtigt, ob hier nicht das Eine dem Andern absichtlich nachgebildet ist.

Der K. 4. folgende paränetische Theil des Briefs enthält nicht ebenso auffallende Analogien, doch finden sich auch hier ziemlich gleichlautende parallele Sätze. Man vgl. 1 Thess. 4, 3: *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας* mit 1 Cor. 6, 18: *φεύγετε τὴν πορνείαν*. Die Ermahnung 1 Thess. 4, 4. *εἰδέναι ἕκαςον ὑμῶν* u. s. w. ist ganz analog derjenigen, die der Apostel 1 Cor. 7, 2. f. über die eheliche Beiwohnung gibt. 1 Thess. 4, 6. entspricht die Ermahnung *μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃*, der Rüge des Apostels 1 Cor. 6, 8: *ὑμεῖς ἀδικεῖτε, καὶ ἀποστερεῖτε καὶ ταῦτα ἀδελφȣ́ς*, was sich auf das *πρᾶγμα ἔχειν πρὸς τὸν ἕτερον* V. 1. bezieht. Die Sätze 1 Thess. 5, 19 f.: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξȣθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* lauten zwar etwas anders, ihrer Fassung und Tendenz nach aber enthalten sie dieselbe allgemeine Schlussermahnung wie 1 Cor. 14, 39. 40: *ζηλȣ̃τε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε, πάντα δὲ εὐχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.*

Ich würde auch nach dem Versuch des Hrn. Dr. Lipsius, die Aechtheit des ersten Thessalonicherbriefs nachzuweisen, auf die die beiden Thessalonicherbriefe betreffende historisch-kritische Frage nicht zurückgekommen sein, wenn ich nicht zugleich einen weiteren Beitrag zu ihrer Beantwortung geben zu können glaubte. Beide Briefe stehen durch die Verwandtschaft des Inhalts und durch einzelne Stellen, nach welchen der eine nicht ohne Berücksichtigung des andern geschrieben sein kann (man vgl. z. B. 1 Thess. 2, 9. u. 2 Thess. 3, 8.), in einer so nahen Beziehung zu einander, dass aus dem kritischen Urtheil über den einen sich auch das über den andern zu ergeben scheint. Denn wenn auch ausser den beiden Fällen, dass beide zusammen entweder ächt oder unächt sind, auch der Fall möglich ist, dass der eine ächt, der andere unächt ist, so kann doch auch dieses Resultat nur durch eine so genaue Vergleichung beider gewonnen werden, dass an der Aechtheit oder Unächtheit des einen, die Unächtheit oder Aechtheit des andern sich herausstellt. Die Hauptsache aber ist, einen solchen Punct zu finden, von welchem aus sich in die Zeitverhältnisse, welchen die Briefe angehören, klarer hineinsehen lässt. Was hilft alles mehr oder minder Wahrscheinliche, das sich über ein solches Denkmal der ältesten Kirche sagen lässt, wenn man seinen Hypothesen und Combinationen nicht wenigstens auf Einem Punct eine festere Consistenz zu geben weiss! Der zweite dieser Briefe hat vor dem ersten in kritischer Beziehung den Vorzug, dass er in seiner Lehre vom Antichrist und der Parusie einen bestimmteren Anhaltspunct gibt, um seine geschichtliche Situation zu ermitteln. Es ist daher vor allem die in der Hauptstelle des Briefs enthaltene eschatologische Vorstellung schärfer in's Auge zu fassen. Solange man, wie auch von mir früher geschehen ist, nur dabei stehen bleibt, dass wir 2 Thess. 2, 1. f. ganz die auf jüdischer Grundlage, besonders nach Maassgabe der Weissagungen im Buche Daniel entstandene christliche Vorstellung des Antichrists mit den Hauptzügen, mit welchen sie ausgeprägt worden war, vor uns haben, ist noch der Voraussetzung zu viel Raum gegeben, dass auch der Apostel Paulus die jüdischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen hierin getheilt habe, und so sehr man sich auch bemühen

mag, den Unterschied der paulinischen Eschatologie von der des zweiten Thess. Briefs genauer zu bestimmen, so lässt sich doch immer dagegen einwenden, dass die eine wie die andere innerhalb der jüdischen Anschauungsweise liege. Die bestimmtere Frage kann daher nur so gestellt werden, ob wir uns wirklich 2 Thess. 2, 1. f. nur im Kreise der jüdischen Eschatologie, wie auch der Apostel Paulus dieselbe sich aneignen konnte, befinden, oder ob uns nicht hier schon eine Vorstellung vom Antichrist begegnet, wie sie sich nur auf dem Boden christlicher Anschauungen bilden konnte, und zugleich auf dem Grunde von Erfahrungen, die einer späteren Zeit als der des Apostels angehören?

Bei genauerer Betrachtung kann man wohl nicht im Zweifel darüber sein, dass der Schlüssel zur Erklärung der Hauptstelle des Briefs und ebendamit zur Auffassung des Briefs überhaupt in der Apokalypse liegt. Die Apokalypse hat zuerst die concrete Vorstellung eines persönlichen Antichrists aufgestellt, indem sie den absoluten Gegensatz zum Christenthum in der Person des Kaisers Nero anschaute, und auf dem Grunde dieser Anschauung das Bild des Antichrists mit Zügen ausmalte, welche deutlich genug der Geschichte und Individualität Nero's entnommen sind. Dieselbe Vorstellung liegt auch der Schilderung unseres Briefes zu Grunde. Der Antichrist ist eine bestimmte Person, ein zu einer bestimmten Zeit geschichtlich auftretendes Individuum, er ist der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der über alles, was Gott heisst und ein Gegenstand der Anbetung ist, sich so sehr erhebt, dass er sich selbst in den Tempel Gottes setzt und von sich behauptet, dass er Gott sei. Diese Beschreibung des Antichrists schliesst sich zwar in mehreren Ausdrücken zunächst an den Propheten Daniel an (vergl. besonders 11, 36), aber sie stimmt auch ganz mit der Apokalypse überein. Wenn auch die Apokalypse ihrem Antichrist nicht unmittelbar die Behauptung in den Mund legt, dass er Gott sei, so ist doch das ganze Thun des dem Thiere zur Seite stehenden falschen Propheten darauf gerichtet, das Thier, oder den Antichrist, als den Gegenstand einer Anbetung darzustellen, wie sie nur dem höchsten Gott gebührt. Man vgl. Apok. 13, 12. 14. 15. 19, 20. Der genauere Sinn des *κατέχ-*

νύναι ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, geht ja auch nicht sowohl auf das, was der Antichrist mit Worten von sich aussagt, als vielmehr auf das, wofür er sich thatsächlich, durch sein ganzes antichristliches Thun und Treiben ausgibt. Der Unterschied ist daher nur, dass das, was die Apokalypse in einer Reihe von Scenen erzählend und beschreibend vor Augen stellt, von dem Verfasser des Briefs als allgemeiner Begriff zusammengefasst und mit der Schärfe des Begriffs auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht ist. Es hindert uns nichts, unter dem Antichrist des Briefs dasselbe Individuum zu verstehen, das uns die Apokalypse näher bezeichnet, und die Ausdrücke ἀνομία und ἄνομος auf der einen und der ναὸς τοῦ θεοῦ auf der andern Seite können auch als eine Andeutung davon genommen werden, dass wir dieses Individuum im Kreise der heidnischen Welt zu suchen haben. Noch bestimmter treten uns im Folgenden die Anschauungen und Bilder der Apokalypse entgegen [1]). Der Antichrist ist das Organ des durch ihn wirkenden Satan, er hat von ihm alle Macht und äussert seine Wirksamkeit durch falsche Zeichen und Wunder, durch Werke des Betrugs, durch welche er die von der Wahrheit Abfallenden und an ihn Glaubenden in's Verderben stürtzt. Man vgl. mit der παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει Apok. 13, 2: ἔδωκεν αὐτῷ (dem Thier oder dem Antichrist) ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην; mit den σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους das, was die Apokalypse 13, 12. von dem falschen Propheten sagt, dass er ποιεῖ σημεῖα μεγάλα u. s. w. vgl. 19, 20: ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ; mit der ἐνέργεια πλάνης, durch welche die Menschen der Lüge glauben, Apok. 13, 14: πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, und 19. 20: ἐν οἷς ἐπλάνησε τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου u. s. w. Die Besiegung des Antichrists wird zwar von der Apokalypse etwas anders geschildert, indem sie die beiden Organe des Satan, das Thier und den falschen Pro-

---

1) Dass die apokalyptische Schilderung in 2 Thess. der Verkündigung der Apokalypse 13, 3 f. 17, 10 f. von dem als Antichrist wiederkehrenden Nero zur Seite gehe, nahm auch schon Kern an in der Abhandlung über 2 Thess. 2, 1—12. in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1839. H. 2. S. 200 f.

pheten sogleich in den Strafort der dämonischen Mächte gestürtzt werden lässt. Der Verfasser des Briefs lässt den von ihm ausdrücklich als Menschen bezeichneten Antichrist von dem Herrn durch den Hauch seines Mundes vernichtet werden, allein dieses πνεῦμα τȣ̃ ϛόματος ist ganz analog der Apok. 19, 15. 21. ἐκ τȣ̃ ϛόματος αὐτȣ̃ ausgehenden ῥομφαία ὀξεῖα, durch welche alle Andern getödtet werden. In allen diesen Zügen stimmt der Thess. Brief wesentlich mit der Apokalypse überein, andere scheinen sogar ihre Aufhellung erst aus der Apokalypse zu erhalten. Am schwierigsten hat man bisher immer die Erklärung des κατέχον und des schon jetzt wirkenden μυϛήριον τῆς ἀνομίας gefunden. De Wette z. B. will unter dem Geheimniss der Gottlosigkeit kein Individuum verstehen, sondern gleichsam die noch zerstreute gestaltlose Masse der Gottlosen, die erst im Antichrist ihre Gestalt und Persönlichkeit gewinnen soll, und deren Aeusserungen er in der Opposition der fanatischen Juden gefunden haben möge. An Juden erlaubt aber schon der Ausdruck ἀνομία nicht zu denken, die Juden konnten ja vielmehr mit gutem Grunde dem Apostel selbst den Vorwurf der ἀνομία machen. Der Sache nach ist zwar der Sinn der Stelle klar genug: schon jetzt seien die Anfänge und Elemente dessen da, was im Antichrist in seiner vollen Realität zur Erscheinung kommen soll, warum wird diess aber gerade mit dem Worte μυϛήριον ausgedrückt, und worin soll dieses μυϛήριον bestehen, da ja der Antichrist noch gar nicht da war, und das, was da war, die vorläufigen Erscheinungen desselben, nichts Verborgenes sein konnte, sondern schon jetzt sichtbar seyn musste. Man könnte es nur so nehmen: in den noch zerstreuten und vereinzelten Erscheinungen der ἀνομία sei der Antichrist an sich schon da, aber dieses Ansichseyn des Antichrists ist doch immer noch ein zu abstracter Begriff, wenn die in der Welt wirkende Macht des Bösen in keinem bestimmten Punkte fixirt ist, die Person des Antichrists noch gar nicht da ist, seine persönliche Erscheinung sogar nur als die aus verschiedenen einzelnen Erscheinungen erst zur Einheit sich zusammenschliessende Macht des Bösen gedacht werden soll. Die Schwierigkeit löst sich von selbst, sobald wir den apokalyptischen Begriff des Antichrists auch hier voraussetzen. Ist der Antichrist

der Kaiser Nero, so ist der Antichrist, noch ehe er in seiner vollen Bedeutung als Antichrist offenbar wird, auch schon seiner persönlichen Existenz nach da, wir haben an die Periode zu denken, zu deren Bezeichnung die Apokalypse 17, 8. von dem Thier sagt, *ὅτι ἦν, καὶ ὐκ ἔστι, καὶ παρέσται.* Nero ist als Kaiser vom Schauplatz abgetreten, man sagt, er sey gestorben, aber er lebt noch und wird als Antichrist wiederkommen. In dieser Zwischenzeit ist er in geheimnisvoller Verborgenheit schon jetzt thätig, um als Antichrist in seiner vollen Energie aufzutreten, sobald seine Zeit gekommen ist (*εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν τῷ ἑαυτῦ καιρῷ* V. 6.). Diess ist demnach der Sinn der Worte: *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.* Der Antichrist ist schon da, obgleich nur an sich, im Verborgenen, und schon jetzt wird von ihm im Stillen die Epoche seines Auftretens vorbereitet. Dieser Erklärung entspricht auch ganz das gerade hier gebrauchte Wort *μυστήριον.* Es hat dieselbe eigenthümliche Bedeutung, wie in der Apokalypse 17, 5. vgl. V. 7. Wenn hier von dem Weibe gesagt wird, sie habe auf der Stirn einen Namen geschrieben als *μυστήριον*, nemlich: *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη,* so soll hiemit gesagt werden, der Name Babylon werde ihr nur uneigentlich gegeben, man habe dabei an etwas anderes durch den Namen nur indirect Angedeutetes zu denken, d. h. es sei unter dem Namen eigentlich die Stadt Rom zu verstehen. Ebenso soll 2 Thess. 2, 7. mit dem Ausdruck *μυστήριον ἀνομίας* angedeutet werden, dass man bei der *ἀνομία* oder dem Subject derselben, dem *ἄνομος,* noch an etwas Anderes zu denken habe, wodurch erst der Begriff des Antichrists seine eigentliche concrete Bedeutung erhält. In dem Worte *μυστήριον* liegt so überhaupt der Begriff einer abstracten Bezeichnung, zu welcher erst noch die concrete Bezeichnung auf eine bestimmte geschichtliche Existenz hinzukommen muss. Können wir demnach über das schon jetzt wirkende *μυστήριον τῆς ἀνομίας* nicht wohl im Zweifel sein, so erklärt sich hieraus von selbst das *κατέχον,* oder wie der Verfasser selbst zur näheren Bestimmung hinzusetzt, der *κατέχων.* Wer anders könnte gemeint sein, als die Zwischenregierung, die auch die Apokalypse in die Zeit zwischen den verschwundenen und wiedererscheinenden Nero setzt, der zur Zeit

der Abfassung des Briefs regierende römische Kaiser, nicht Galba, da ja schon die Apokalypse auf ihn als den sechsten noch einen siebenten folgen lässt, sondern einer der Folgenden [1]); die genauere Bestimmung hängt von Anderem ab, das noch in Betracht kommt.

Wir müssen nun nach dem Zweck und der Veranlassung des Briefs fragen. Der Verfasser ist von vorn herein mit Gedanken an die Parusie Christi, an das bei derselben über die unglaubige Welt erfolgende Strafgericht und an die Herrlichkeit erfüllt, welche die Glaubigen zum Lohn für ihre Drangsale zu erwarten haben. Nöthig aber scheint es ihm, die Leser seines Briefs vor dem täuschenden Vorgeben zu warnen, dass der Tag des Herrn schon da sei. Sie sollen sich nicht sogleich aus der vernünftigen Fassung des Gemüths bringen und sich nicht in Schrecken versetzen lasssen, selbst dann nicht, wie es ohne Zweifel zu verstehen ist, wenn jemand mit prophetischer Begeisterung diess ankündige, oder dafür auf einen angeblich von ihm selbst,

---

1) Dass die Apokalypse auf den sechsten Kaiser noch einen siebenten folgen lässt, und zwar als denjenigen, dessen unmittelbarer Nachfolger nur der wiedererscheinende Nero sein kann, so dass die Siebenzahl nicht überschritten wird, hat seinen Grund darin, dass die Apokalypse in den sieben Bergen der Stadt Rom die Zahl ihrer Beherrscher symbolisirt sieht, 17, 9.: *αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, ὅπυ ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν.* Es kann daher im Ganzen nur sieben römische Kaiser geben, und der siebente ist, als der unmittelbare Vorgänger des Antichrists der *κατέχων*, d. h. der, der allein noch vor ihm ist. Nur auf dem Grunde der apokalyptischen Anschauung konnte so der Begriff des *κατέχων* entstehen. Es ist noch zu wenig beachtet, welche apokalyptische Elemente der Brief enthält. Auch schon K. 1. tritt uns ganz die Anschauungsweise der Apokalypse entgegen. Die Leiden der Christen werden durchaus aus dem Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit betrachtet. Sie haben für die Frommen die Folge, dass sie dadurch verherrlicht und des Reiches Gottes für würdig erachtet werden, für die Gottlosen aber, dass sie zur Vergeltung dafür gestraft werden. Vgl. 2 Thess. 1, 5 f., und Apok. 6, 10 f., 7, 14., 11, 18. Auch die Offenbarung des Herrn, wenn er mit den Engeln seiner Macht vom Himmel kommt, wird ebenso geschildert, wie Apok. 19, 11 f. Man vgl. das *ἐν πυρὶ φλογὸς* 1 Thess. 1, 8. mit der *φλὸξ πυρὸς* seiner Augen, Apok. 19, 12., und die *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτῦ* 1 Thess. 1, 7. mit den *στρατεύματα τὰ ἐν τῷ ὐρανῷ* Apok. 19, 14.

dem Apostel, herrührenden Ausspruch oder Brief sich berufe. Auf keine Weise sollen sie sich durch irgend Jemand täuschen und zum Glauben verleiten lassen, dass jetzt der Tag der Parusie anbreche. Diess setzt offenbar eine durch diese Meinung unter den Christen entstandene Bewegung voraus, die Ermahnung *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι* scheint anzudeuten, dass schon etwas geschehen war, wozu man sich aus Mangel an nüchterner Besonnenheit zu rasch hatte verleiten lassen. Sieht man sich nun nach den Spuren eines solchen geschichtlichen Ereignisses um, so liegt bei der nahen Beziehung der Parusie zum Antichrist und des Antichrists zu Nero, gewiss nichts näher als die Vermuthung, es sei hier an eine der pseudoneronischen Bewegungen zu denken, und man muss sich nur wundern, dass noch keiner der Ausleger hierin die Veranlassung des Briefs gefunden, und eine zwar öfters citirte Stelle des Tacitus, die selbst im Ausdruck unserem Briefe sich nähert, schärfer darauf angesehen hat. *Sub idem tempus*, sagt Tacitus Hist. 2, 8. von der Zeit, als nach der Ermordung Galba's neben Otho und Vitellius auch schon Vespasian in derselben Absicht die Waffen zu erheben im Begriff war, *Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret: vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. — Inde late terror, multis ad celebritatem nominis erectis, rerum novarum cupidine et odio praesentium. Gliscentem in dies famam fors discussit* [1]). Zu den Provinzen, die der Hauptschauplatz dieser Bewegung waren, Achaia, oder Griechenland und Macedonien, und Kleinasiën, gehörte auch die Stadt Thessalonich. Da es in diesen Ländern schon damals viele Christen gab, die in dem wiederkehrenden Nero nur den erscheinenden Antichrist sehen konnten, so muss der Schrecken, welchen das Gerücht von seiner

1) Es sind drei Pseudonerone bekannt. Der erste ist der oben erwähnte, von einem zweiten spricht Zonaras (p. 578 C. vgl. Reimarus zu Dio C. 64, 9). Er trat unter Titus im J. 832 auf, gewann in Kleinasien und in den Gegenden am Euphrat einen ziemlichen Anhang und flüchtete sich zuletzt zu dem Partherkönig. Der dritte ist derjenige, von welchem Tacitus Hist. 1, 2. sagt, dass durch ihn *mota prope Parthorum arma.* Nach Sueton vita Ner. c. 57 geschah diess zwanzig Jahre nach Nero's Tode. Die ganze Situation des Briefs erlaubt nur an den ersten dieser *falsi Nerones* zu denken.

Nähe verbreitete, sie hauptsächlich ergriffen und zu einem Verhalten verleitet haben, durch welches die allgemeine Bestürtzung und Verwirrung noch vermehrt wurde [1]). Es traten ohne Zweifel Propheten auf, welche diese Zeichen der Zeit prophetisch deuteten, vielleicht auch auf die schon damals bekannte johanneische Apokalypse sich beriefen, paulinische Christen machten insbesondere auch die Auctorität des Apostels Paulus geltend, welcher mündlich oder in einem angeblichen Briefe diese Katastrophe verkündigt haben sollte. Da zur Zeit der Abfassung unseres Briefs diese Aufregung der Gemüther schon als ein *ταχέως σαλευθῆναι ἀπὸ τῦ νοὸς*, als ein der Leichtgläubigkeit gespielter Betrug erkannt, somit dieses *ludibrium falsi Neronis* schon wieder verschwunden war, so kann der Brief erst nach dieser Bewegung geschrieben sein, die zwar als *gliscens in dies fama* keinen zu kurzen Verlauf haben mochte, dann aber, wie es scheint, mit Einem Male so niedergeschlagen wurde *(fors discussit)*, dass man über die völlige Nichtigkeit der Sache nicht mehr im Zweifel sein, und sie, als etwas schon Geschehenes, nur so betrachten konnte, wie der Verfasser des Briefs sich darüber ausspricht. Zu weit aber dürfen wir über den Zeitpunct der neronischen Katastrophe nicht hinausgehen, da der Verfasser des Briefs ungeachtet der erst an dem falschen Nero gemachten Erfahrung, in seinem Glauben an die nahe bevorstehende Wiederkehr Nero's sich nicht irre machen lässt, er weiss ja, dass das *μυςήριον τῆς ἀνομίας ἤδη ἐνεργεῖται* und nur der *κατέχων*, der gerade jetzt noch sich behauptende Kaiser, seine Erscheinung noch aufhält [2]). Es kommt daher nur darauf an, den begangenen Irr-

1) War der Eindruck des Schreckens so stark und allgemein, so muss man auch deswegen vorzugsweise an die Christen denken, weil es unter den Heiden Manche gab, die Nero zurückwünschten, und sich über die Nachricht von seiner Rückkehr nur freuen konnten. Vgl. Theol. Jahrb. 1852. S. 322 f.

2) Da Otho und Vitellius nur sehr kurz regierten, so ist der *κατέχων* wahrscheinlich Vespasian und die Abfassung des Briefs wäre in die ersten Jahre seiner Regierung zu setzen. Aus dem *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τῦ θεῦ* 2 Thess. 2, 3. könnte man schliessen, er müsse noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Diese Annahme hat an sich nichts gegen sich, als das Bedenken, ob die Apokalypse schon da-

thum sich zur Lehre dienen zu lassen, und sich das aus ihm zu abstrahiren, was künftig als leitende Norm gelten kann. Im frischen Eindruck des erst kürtzlich Erlebten stellt der Verfasser des Briefs eine gewisse Theorie über die Parusie auf, indem er auf dem Grunde der gemachten Erfahrungen die Kriterien derselben hervorhebt. Die Parusie kann nicht eintreten, ehe der Antichrist gekommen ist, und der Antichrist kann nicht kommen, ohne den Abfall, und der Abfall und der Antichrist können nicht kommen, ehe der *κατέχων* beseitigt ist. Wenn also einmal der jetzt regierende Kaiser gestürtzt ist, so nimmt die Katastrophe der Parusie ihren Anfang. Gestürtzt war ja aber schon Galba, ohne Zweifel auch schon Otho und Vitellius, und doch war jener angebliche Nero ein falscher. Daher kann jedes der hier angegebenen Kriterien nur in der engsten Verbindung mit allen andern genommen werden. Mit dem Sturtze des jetzigen Kaisers kommt der Antichrist, mit diesem muss aber auch die *ἀποκαςασία* kommen, unter welcher nichts anderes verstanden werden kann, als dasselbe, was die Apokalypse 13, 4. 8. 12. 14, f. beschreibt, das abgöttische *προσκυνεῖν*, das dem auftretenden Antichrist von der ganzen ihm zufallenden und anhängenden ungläubigen Welt erwiesen wird. Aber auch an diesem Kriterium ist es noch nicht genug, man kann ja nicht sogleich so sicher wissen, ob der Anhang, welchen ein angeblicher Nero findet, so bedeutend ist, und einen solchen Charakter an sich trägt, dass er sich zu einem Merkmal des Antichrists qualificirt. Daher muss der Antichrist selbst sich als das, was er ist, offenbaren und thatsächlich kund thun, als den *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, als den *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, als den *ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος*

---

mals so bekannt war, wie nach unserem Brief vorauszusetzen ist. Will man den Ausdruck nicht für einen, dem Propheten Daniel nachgebildeten bildlichen halten, so kann man auch den *ναὸς θεῦ* für den *τόπος τῦ ναῦ* nehmen. Auch nachdem der Tempel nicht mehr stand, galt der Ort, wo er gestanden hatte, für ebenso heilig als der Tempel, wie die Aufstellung des Idols unter Hadrian beweist. Vgl. die krit. Unters. über die kan. Ev. S. 606. f. Die Vorstellung der Heiligkeit hieng nicht sowohl am Tempel, als am Ort, auf welchem der Tempel stand, daher der Tempel selbst der *ἅγιος τόπος* hiess, Apostelgesch. 6, 13. f. 21, 28.

ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός. Es kommt mit Einem Wort auf das ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ an. Was ist nun aber mit allem diesem gesagt? Gerade das, was nach einer solchen Erfahrung, wie man sie erst kürzlich an dem falschen Nero gemacht hatte, sich vor allem als Lehre und Warnung ergeben musste. Man solle sich durch ein solches *ludibrium* nicht sogleich täuschen und zum Glauben an die Parusie Christi verleiten lassen, sondern diese Ueberzeugung erst dann gewinnen, wenn der Antichrist mit allen Merkmalen seiner Erscheinung sich so augenscheinlich geoffenbart hat, dass man an der Thatsache seiner Gegenwart gar nicht mehr zweifeln kann. Alles diess ist sichtbar darauf berechnet, einem solchen Fall, wie man sich den Vorgang mit dem falschen Nero den geschichtlichen Daten zufolge denken muss, für die Zukunft vorzubeugen. Der Christ soll sich Vorsicht, Besonnenheit, Scheu vor jeder Uebereilung zur Pflicht machen und in seinem Verhalten in Betreff der Parusie sich einzig nur durch die unmittelbare Evidenz der Thatsachen bestimmen lassen.

Dieser geschichtlichen Situation des Briefs entsprechen auch die Hauptermahnungen, die noch im Folgenden gegeben werden. Der Glaube an die Parusie konnte leicht sehr demoralisirend wirken. Wozu sollte man noch für die Zukunft sorgen, und die gewöhnliche Ordnung des Lebens aufrecht erhalten, wenn mit der jeden Augenblick in Aussicht stehenden Parusie alles zu Ende ging? Noch nachtheiliger wirkte diese Stimmung, wenn sie von solchen benutzt wurde, welchen dieser Zustand der Dinge ein willkommener Vorwand war, um ihrem natürlichen Hang zur Unordnung nachzugehen. Auch unter den Christen gab es solche, der Glaube, d. h. der rechte sittliche Christenglaube, war ja, wie 3, 2. gesagt wird, nicht die Sache aller: es fehlte nicht an ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι, welche Andern zur Last fielen. Sehr natürlich geht daher die Hauptermahnung gegen ein unordentliches Leben, gegen Müssigang und Arbeitsscheu. Das Letztere war das Hauptübel, das aus der Meinung entstand, es löse sich jetzt alles auf. Man hielt es für überflüssig, noch zu arbeiten, trieb sich unstet umher, und machte sich kein Bedenken daraus,

auf Kosten Anderer zu leben, weil ja doch die, die noch etwas hatten, wenn einmal die Parusie eintrat, von ihrem Eigenthum keinen Gebrauch mehr machen konnten. Solche Leute sind gemeint, wenn 3, 11 gesagt wird: *ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους*. Daher die ernstliche Ermahnung, nicht müssig zu gehen, sondern zu arbeiten (*μετὰ ἡσυχίας ἐργάζεσθαι* 3, 12.), und die Einschärfung des Grundsatzes, dass wer nicht arbeiten will, auch nicht essen soll, 3, 10., wodurch jedoch die Ausübung der christlichen Pflicht der Wohlthätigkeit gegen Dürftige keinen Abbruch erleiden sollte 3, 13. In einem solchen Zusammenhang, in welchem vom Arbeiten zur Selbsterhaltung, und von dem Bestreben, Andern auf keine Weise zur Last zu fallen, die Rede ist, ist nichts motivirter, als die Hinweisung auf des Apostels eigenes Beispiel, und die von ihm selbst in seinen Briefen ausgesprochenen Grundsätze. *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* u. s. w. Vers 7. f. Es fällt von selbst in die Augen, wie der Verfasser des Briefs hier die Stelle 1 Cor. 9, 4. f. vor Augen hat, und wie passend er, was der Apostel 1 Cor. 9, 12. aus speciellerer Rücksicht gethan zu haben sagt, in das allgemeinere Motiv: *ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* V. 9. umgeändert hat. Auch in den Sätzen *μὴ συναναμίγνυσθε, ἵνα ἐντραπῇ, — ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* 3, 14. 16. sind Anklänge an die Cor. Briefe, vgl. 1 Cor. 5, 9. 11. 4, 14. 2 Cor. 13, 11.

Wird der Brief aus dem hier entwickelten Gesichtspunkt aufgefasst, so kann man nicht läugnen, dass es ihm nicht an Farbe, Haltung, geschichtlichem Charakter fehlt, er ist aus einer Situation herausgeschrieben, die es sehr begreiflich macht, welches Interesse man haben mochte, eine christliche Ermahnung dieser Art zu erlassen, und für sie den Namen des Apostels in Anspruch zu nehmen, welchen die Gemeinden jener Gegenden, für die sie vorzugsweise bestimmt war, als ihren Stifter verehrten. Von selbst aber ergibt sich aus der gegebenen Entwicklung das Resultat, dass der Apostel Paulus selbst diesen Brief nicht geschrieben haben kann. Er konnte noch nichts von einem in der Person des Kaisers Nero auftretenden Antichrist wissen, nichts von einem *κατέχων*, welcher vorerst noch einen Aufschub der verhängnissvollen

Katastrophe bewirken sollte, nichts von Verhältnissen, welche eine solche Ermahnung an die Christen seiner Gemeinden als dringendes Zeitbedürfniss erscheinen liessen. Man sage doch, wen der Apostel auch nur möglicher Weise unter dem κατέχων verstehen konnte? Dass er darunter sich das römische Reich oder den römischen Kaiser gedacht habe, soll, wie auch de Wette meint, mehr als wahrscheinlich sein. Denn da er ohne Zweifel das Buch Daniel berücksichtigt und in dessen vier Monarchien den Ablauf der ganzen Weltgeschichte bis zum Eintritt des messianischen Reichs, in der vierten aber unstreitig, wie Josephus und die Kirchenväter, das römische Reich gesehen, so habe ihm der letzten Katastrophe nichts als dieses damals noch bestehende Reich entgegenzustehen geschienen. Er habe die damalige Weltlage vor Augen gehabt, und sein Blick habe ihn nicht weiter getragen. Er habe das baldige Ende des römischen Reichs, nach dessen Ende den Auftritt des Antichrists zuletzt aber auch bei seinen Lebzeiten die Wiederkunft Christi erwartet. Alles diess erklärt aber noch nicht, wie der Apostel gerade auf die Vorstellung eines κατέχων kam. Das römische Reich war das letzte, der Antichrist mochte früher oder später kommen. Sollte aber das römische Reich oder der römische Kaiser jetzt nur noch der κατέχων sein, so musste doch diese Zwischenperiode sich durch etwas Charakteristisches bemerklich machen, durch bestimmte Symptome der bevorstehenden Katastrophe. Welche Veranlassung hatte man aber im Jahre 53, in welches Jahr die Abfassung des Briefs gewöhnlich gesetzt wird, den damals noch regierenden Kaiser Claudius für den κατέχων oder für denjenigen zu halten, welcher allein noch der Erscheinung des Antichrists im Wege stehe? Oder wenn man den Brief in den ersten Anfang der Regierung Nero's setzt, so lag auch damals noch nichts besonderes vor, was zu der Meinung berechtigen konnte, dieser Kaiser werde der letzte sein. Es war nur die allgemeine Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes, so lange aber diese nicht speciell durch die Persönlichkeit des damals regierenden Kaisers bedingt war, begreift man nicht, warum er gerade als der κατέχων bezeichnet werden sollte. Ebenso auffallend ist, wie der Apostel, wenn er sich doch damals veranlasst sah, eine so absichtliche, wohlüber-

legte specielle Erklärung über die Parusie zu geben, in keinem seiner folgenden Briefe darauf wieder zurückkam und die so lebhaft angeregte Erwartung des schon jetzt im Verborgenen wirkenden, und wie man meinen musste, schon in der allernächsten Zeit offen hervortretenden Antichrists völlig ignoriren konnte, wie wenn es nichts auf sich gehabt hätte, eine dem christlichen Bewusstsein mit so grosser Wichtigkeit vorgehaltene Vorstellung mit Einem Male wieder fallen zu lassen, und nachdem indess so Manches unerfüllt geblieben war, darüber hinwegsehend, die unmittelbare Nähe der Parusie Christi zu verkündigen (1 Cor. 15, 51). Man spricht, um sich alles diess zu erklären, von der zeitlichen Beschränktheit des Apostels bei seiner Weissagung, behauptet sogar, da nun diese Ereignisse, die Paulus in naher Zukunft verwirklicht denke, factisch nicht eingetreten seien, so sei es durchaus willkürlich, die Erfüllung der Weissagung erst von einer fernen Zukunft zu erwarten, es sei vielmehr anzuerkennen, dass Paulus sich geirrt und fortgerissen von seiner Individualität mehr habe wissen wollen, als überhaupt dem Menschen, sei er auch der vom Geiste Christi am meisten erfüllte Apostel, zu wissen beschieden sei. Wäre es bei diesem Stande der Sache nicht weit einfacher, statt den Brief als ein völlig ungelöstes Räthsel stehen zu lassen, ihn in die Zeit zu setzen, in welche er uns selbst nach allen seinen Merkmalen verweist, und ebendamit anzunehmen, dass ihn der Apostel selbst nicht verfasst habe? Allein, wird man freilich auch hier einwenden, wie kann ein Anderer den Apostel sagen lassen, was der Apostel selbst nicht sagen konnte, wie kann ein Späterer ihn von Nero als dem Antichrist reden lassen, wenn doch zu der Zeit, in welcher der Apostel den Brief geschrieben haben soll, alle Voraussetzungen dieser Vorstellung noch gar nicht vorhanden waren? Zur Beantwortung dieser Frage darf man nur darauf achten, wie der Verfasser des Briefs selbst diese Frage nicht unberücksichtigt gelassen hat. Diess eben ist der eigene durch die Doppelpersönlichkeit des Verfassers bedingte Charakter eines solchen Briefs. Der Schreibende ist der Apostel und doch zugleich ein Anderer, seine Form hat der Brief von dem angeblichen, seinen Inhalt von dem wahren Verfasser, beides muss daher erst in Einklang gebracht werden.

Man sieht in dem Brief nicht undeutlich, nach mehr oder minder kennbaren Merkmalen, die Verhältnisse einer über den Apostel hinausgehenden Zeit, und doch ist auch wieder alles so gehalten, dass die Grenzlinie der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der apostolischen Abfassung nicht zu auffallend überschritten ist, das Specielle, Concrete, geschichtlich Individuelle ist so viel möglich wieder verallgemeinert, wie hier an der Vorstellung des Antichrists zu sehen ist. Das volle Bild seiner Persönlichkeit erhalten wir erst, wenn wir als das eigentliche Subject der Prädikate, durch welche er characterisirt ist, uns den Kaiser Nero denken, und doch ist keiner dieser Züge so specifisch neronisch, dass man behaupten könnte, der Verfasser des Briefs sei aus seiner angenommenen Rolle gefallen. Selbst von einem κατέχων spricht er nicht ohne diesem concreten Ausdruck den abstracten τὸ κατέχον, der nur an hemmende Zeitverhältnisse überhaupt denken lässt, voranzustellen. Dasselbe Bestreben, das Nichtapostolische an die Persönlichkeit des angeblichen apostolischen Verfassers anzuknüpfen, so viel möglich in der Sphäre derselben zu bleiben, zeigt sich in der wiederholten Bemerkung, der Apostel habe das, was er in dem Briefe schreibt, auch schon mündlich bei seiner Anwesenheit den Lesern gesagt. Vgl. 2, 5. 3, 10. Wenn also auch das Eine oder Andere in dem Briefe dunkel bleibt, so muss man sich eben das mündlich Gesagte als den Commentar dazu denken, und sich mit der Voraussetzung beruhigen, die ursprünglichen Leser haben schon gewusst, was der Apostel meinte. Der angebliche Apostel, als der Verfasser des Briefs, muss so immer wieder selbst seine Identität mit dem wahren Apostel bezeugen, wodurch der eigentliche Verfasser nur zu verstehen gibt, dass diese Identität der wunde Fleck seines schriftstellerischen Bewusstseins ist. Auf ähnliche Weise soll auch die Anspielung auf so manche Stellen der ächten Briefe in der Meinung bestärken, dass wir uns hier durchaus in dem bekannten Ideenkreise der paulinischen Briefe bewegen. Je absichtlicher aber ein solcher Brief, wie besonders auch noch aus dem Schlusse 3, 17. 18. zu sehen ist, ein paulinischer sein will, um so mehr legt er es dadurch selbst nahe, seinen angeblichen Ursprung in Zweifel zu ziehen.

Vom zweiten Brief ist nun aber auch wieder auf den ersten

zurück zu blicken. Hat man sich über den zweiten orientirt, so wird sich auch über den ersten ein bestimmteres Urtheil fällen lassen. Da schon die Aechtheit des ersten Briefs Zweifel erregt, die des zweiten noch stärkere Gründe gegen sich hat, so fragt sich, wie bei dieser Ansicht von dem Ursprung der beiden Briefe ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen ist.

Im ersten Briefe tritt, obgleich er den Kreis seiner Ermahnungen weiter auszudehnen und seinen Inhalt noch angelegentlicher durch Motive zu begründen sucht, die der Persönlichkeit des Apostels Paulus entnommen sind, die Frage über die Parusie gleichfals als der wichtigste Gegenstand hervor, über welchen die Leser zu belehren und aufzuklären dem Verfasser ein besonderes Zeitbedürfniss zu sein scheint. Er fasst von Anfang an hauptsächlich diesen Punkt in's Auge, erinnert gleich im Eingang 1, 3. an die *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃ ἔμπροσθεν τȣ̃ Θεȣ̃ καὶ πατρὸς ἡμῶν*, d. h. an die Hoffnung seiner Rückkehr, nennt 1, 10. Jesum *τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*, 2, 12., Gott den *καλῶν εἰς τὴν ἑαυτȣ̃ βασιλείαν καὶ δόξαν*, und weist wiederholt auf die Parusie als das Endziel hin, auf das das Streben des Christen gerichtet sein muss, 2, 19: *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς — ἔμπροσθεν τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃ ἐν τῇ αὐτȣ̃ παρȣσίᾳ;* 3, 13: *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας — ἐν τῇ παρȣσίᾳ τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτȣ̃.* Als er sodann 4, 13. auf diesen Gegenstand besonders zu reden kommt, macht er den Uebergang mit derselben Formel, mit welcher der Apostel wichtigere Stellen seiner Briefe einzuleiten pflegt, *ȣ̓ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* Vergleicht man die die Parusie betreffenden Abschnitte der beiden Briefe, so fällt hauptsächlich der Unterschied in die Augen, dass während doch zwischen beiden Briefen nur ein sehr kurzer Zeitraum liegen soll, gerade von demjenigen, was dem zweiten eine so wichtige Angelegenheit ist, in dem ersten keine Spur sich findet. Er will die Leser nur wegen der schon Entschlafenen beruhigen und über den Zeitpunkt, in welchem die Parusie zu erwarten sei, belehren, von einem Antichrist aber und von allem, was seine Erscheinung begleitet, ist hier mit keinem Worte die Rede. Die Erklärer wissen hierüber auch nicht das Geringste, was einige Wahrschein-

lichkeit hätte, zu sagen. Denn was will es heissen, wenn z. B. De Wette bemerkt, die Predigt des Apostels habe durch ihre überwiegend apokalyptische Richtung eine ausserordentliche Aufregung in Thessalonich hervorgerufen. Auch der erste Brief habe noch dazu beitragen können, diese Aufregung zu nähren, indem er dazu aufforderte, stets und augenblicklich auf die Zukunft Christi gefasst zu sein. Jetzt aber habe sich der Apostel veranlasst gesehen, die allzu lebhaft gehegte Erwartung etwas abzukühlen. Nur etwas wäre sie freilich abgekühlt worden, da auf der andern Seite das so absichtlich ausgemalte Bild des Antichrists vielmehr wieder aufregen musste. Aber warum ist überhaupt hier mit Einem Male vom Antichrist die Rede? Nach 2 Thess. 2, 5. soll zwar der Apostel schon während seiner Anwesenheit in Thessalonich davon gesprochen haben, aber selbst die Aechtheit des zweiten Briefs vorausgesetzt, muss man fragen, warum der erste keine Andeutung hierüber enthält. Hat der zweite Brief, wie gezeigt worden ist, seine bestimmte geschichtliche Stellung, so lässt sich eine haltbare Vorstellung von dem Verhältniss des ersten zu ihm nicht gewinnen, wenn man nicht annimmt, er sei erst nach dem zweiten und zwar nicht zu kurze Zeit nach ihm geschrieben worden. Die Erwartung des Antichrists hatte sich von selbst abgekühlt, als der Antichrist gerade zu der Zeit, in welcher im römischen Reich alles zu seiner Erscheinung reif zu sein schien, nicht gekommen war. Der Glaube an die Parusie Christi selbst konnte nicht aufgegeben werden, aber es entstanden auch in Beziehung auf sie, je länger sie sich verzögerte, Bedenken und Fragen, die eine Beantwortung erforderten. Diess macht sich der erste Brief zur Aufgabe, und sowohl die Bedenken selbst, die er zur Sprache bringt, als auch das, was er zur Beruhigung in Betreff derselben sagt, versetzt uns in eine spätere Zeit. Nach 4, 13 f. war man wegen der entschlafenen Christen, die vergeblich auf die Parusie Christi gehofft hatten und ohne sie zu erleben, gestorben waren, in Sorge, ob sie nicht, wenn die Parusie eintrete, gegen die sie Erlebenden verkürzt werde, 4, 15., sei es, dass sie erst später auferweckt werden, oder vielleicht sogar ganz dem trostlosen Zustand in der Unterwelt, in welcher sie sich schon so lange hatten befinden müssen, anheimfallen, so dass zwischen

ihnen und den Nichtchristen kein Unterschied wäre, 4, 13. Dagegen erinnert der Verfasser nicht nur an die Auferstehung Christi als den Grund des Glaubens an eine Auferstehung der Gestorbenen, sondern versichert auch die Auferweckung der gestorbenen Christen werde das Erste sein, das geschehen werde, sobald der Herr vom Himmel herabkomme, und dann erst werden die die Parusie Erlebenden mit den Auferweckten zum steten Zusammensein mit dem Herrn sich vereinigen. Um hier nichts weiter darüber zu sagen, wie schwierig es ist, diese Beschreibung der Parusie mit der ganzen Reihe der den Antichrist betreffenden Momente, wie sie der zweite Brief auf der Grundlage der Apokalypse andeutet, zusammen zu denken, muss dagegen um so mehr gefragt werden, zu welcher Zeit wohl der Gedanke an die schon Entschlafenen eine so schwere Sorge der Christen sein konnte. Man denke sich, unter Voraussetzung der Aechtheit des Briefs, die kaum gestiftete Gemeinde zu Thessalonich und den nur wenige Monate nach ihrer Stiftung geschriebenen Brief des Apostels, wie viele *κεκοιμημένυς*, schon als Christen gestorbene Mitglieder der Gemeinde, mochte es schon damals in derselben geben? Die Frage, wie es um die gestorbenen Mitchristen stehe, wurde sehr natürlich erst dann Gegenstand eines lebhafteren Interesses, nachdem einmal die Zahl derer, die ohne zu erleben, was damals alle zu erleben hofften, aus dem Leben schieden, immer grösser geworden, vielleicht schon eine ganze Generation aus der Mitte der Christenheit abgetreten war. In einer Zeit, in welcher man sich die Parusie und das Weltende so nahe dachte, konnte man sich erst allmählig, durch den auch in der neuen Ordnung der Dinge wie in der alten fort und fort erfolgenden Wechsel des Lebens und des Todes, an den Gedanken gewöhnen, dass die christliche Gemeinschaft eben so sehr aus den Gestorbenen als aus den Lebenden bestehe. Wie der Apostel selbst sich zu den die Parusie Erlebenden gerechnet hatte, so konnte auch nach seinem Tode ein Späterer ihn auf dieselbe Weise reden lassen 4, 15. 17., es galt ja auch so, was der Apostel in irriger Meinung von sich sagte, von denen, die die Parusie wirklich erlebten, wie weit war man aber schon über die Bedeutung hinweggekommen, welche die Parusie für die ältesten Christen in dem Glauben hatte, sie selbst zu erleben,

wenn man jetzt vielmehr nur die hier ausgesprochene Gewissheit hatte, dass es nicht den geringsten Unterschied ausmache, ob man mit den Gestorbenen oder mit den Lebenden des Segens der Parusie theilhaftig werde. In diesem Bewusstsein konnte man sich dann auch über die Frage, ob die Parusie früher oder später eintrete, mit dem Sinne hinwegsetzen, welchen der Verfasser des Briefs 5, 1 f. seinen Lesern empfiehlt, indem er die ganze dogmatische Bedeutung der Frage über die Parusie auf die sittliche Vorschrift zurückführt, dass man bei der völligen Ungewissheit ihres Zeitpunkts sich jeden Augenblick auf sie gefasst zu halten habe. Diess setzt offenbar voraus, dass schon ein längerer Zeitraum über dem Glauben an die Parusie dahingegangen war, es ist von den *χρόνοι καὶ καιροὶ* die Rede, den Zeiten und Perioden, die, ohne dass sie eingetreten ist, schon verflossen sind, und ebenso noch verfliessen können, es ist nur der allgemeine zeitliche Verlauf, in welchen die *ἡμέρα κυρίυ* als die Schlussscene hineingestellt wird. Es wird nur vor denen gewarnt, welche durch das so lange Ausbleiben der Parusie sich zu gar zu grosser Sicherheit verleiten lassen und es ganz vergessen, dass der Tag des Herrn, wenn er kommt, plötzlich, unversehens, wie der Dieb in der Nacht kommt 5, 3. Man kann daher nur zur Wachsamkeit und Nüchternheit ermahnen, mit dieser Ermahnung hat nun aber auch das christliche Bewusstsein alles Ekstatische und Excentrische abgestossen, das ursprünglich der Glaube an die Parusie an sich hatte. Je nüchterner man der Parusie entgegensieht, um so weiter ist sie dem Gesichtskreiss entrückt, und je ferner man sie vor sich sieht, um so mehr Raum ist sodann für das ganze Gebiet der practischen Lebensaufgaben des Christen. Der Verfasser des Briefs sucht es so viel möglich mit seinen sittlichen Belehrungen und Ermahnungen zum *περιπατεῖν ἀξίως τῦ θεῦ* 2, 3. vgl. 4, 1. 12. auszufüllen, er hat dabei den zweiten Brief vor Augen, und nimmt aus ihm auch solche Vorschriften auf, die in dem Zusammenhang desselben besser begründet sind, als in dem des seinigen, die aber auch jetzt nicht überflüssig sein konnten, wie das *νυθετεῖν τὺς ἀτάκτυς* 5, 14., das *φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν, πράσσειν τὰ ἴδια, καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν* 4, 11., wozu auch 2, 9. gehört, vgl. 2 Thess. 3, 7—12. Ganz besonders aber lässt sich der Verfasser

des Briefs die Motivirung seiner sittlichen Vorschriften angelegen sein. Eben dazu dient ihm die apostolische Einkleidung seines Briefs, indem der Apostel theils durch das Gute, das er an den Lesern seines Briefs rühmt, theils durch die Versicherung seiner Liebe und Treue die Willigkeit zu ihrem christlichen Beruf in ihnen zu erwecken sucht.

Da es keine Schwierigkeit hat, die Stellen, in welchen man sonst den zweiten Brief vom ersten abhängig glaubt, als Merkmale des umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses zu nehmen (sie erscheinen ja auch zum Theil als die Erweiterung und Steigerung der parallelen des zweiten, wie z. B. 4, 15—17. nur die Explication der *ἐπισυναγωγή* 2 Thess. 2, 1. ist, und 1 Thess. 5, 27. *ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον* u. s. w. nur eine noch stärkere Einschärfung der Wichtigkeit des Briefs als 2 Thess. 3, 14. *εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει* u. s. w.), so möchte wohl nichts übrig bleiben, was der hier entwickelten Ansicht von dem Ursprung und dem Verhältniss der beiden Briefe zu einander als bedeutende Einwendung entgegengestellt werden könnte. Der erste Brief kann demnach nur nach dem zweiten geschrieben sein, und er selbst weist ja nach der natürlichsten Erklärung der Stelle 1 Thess. 2, 36 auf die Zerstörung Jerusalems als eine schon geschehene Thatsache hin [1]).

1) Soll der Brief paulinisch sein, so kann man nur sagen, der Apostel sehe als an sich schon geschehen an, was er als erst geschehend vorausgesehen habe. Grammatisch ist diess an sich möglich, aber ist es denn so natürlich von einer Begebenheit, wie die Zerstörung Jerusalems ist, ehe sie geschehen ist, so zu reden, wie wenn sie schon geschehen wäre? Die gewöhnliche Erklärung giebt daher nur einen neuen Beleg dafür, wie der Verfasser eines solchen Briefs zwar seine Zeitstellung nicht verschweigen kann, dabei aber doch die Ausdrücke so zu wählen weiss, dass sie auch auf den passen, in dessen Namen er schreibt.

II.

Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung.

Von
Repetent C. Th. Keim.

(Fortsetzung.)

Bald auf das Syngramma folgte für die Schweizer ein neuer Schlag, eine öffentliche Erklärung in der Streitfrage Seitens der Nördlinger und der Augsburger Prediger in Brief und Antwort Theob. Billicans und Urb. Regius (Dezember 1525) [1]. Gegen das Syngramma in jeder Hinsicht unbedeutend war die Erklärung gewichtig, weil sie die lutherische Parthei in Schwaben numerisch verstärkte, den Riss Schwabens und der Schweiz erweiterte, zumal Urb. Regius auch im Sinn seiner Collegen Joh. Frosch und Stephan Kastenbaur (Agricola) und der übrigen Mitarbeiter schrieb [2]. Man hat diesen Briefwechsel zunächst der Besorgniss des U. Regius für die feste Haltung Billicans in der Nachtmalsfrage zu danken: er selbst nicht sonderlich befestigt wollte er den Freund befestigen, wie dieser hinwiederum seinerseits bisher auf Ad. Weiss (12. Febr.) und A., ja wie er selbst auf Karlstadt nach seinem Bruch mit ihm in einem Brief vom 11. Februar, in dem er ihn dringend zu sich einlud, einzuwirken gesucht [3]. Dieser erste Brief des Urbanus nun vom Herbst

1) De verbis coenae dominicae et opinionum varietate Th. Billicani ad U. Regium epistola. Responsio U. R. ad eundem. In Urb. op. II. f. 1 ff. deutsch bei Walch 17, 1922 ff. Ueber diese Sache giebt die Schöpperlin'sche vita Billicani, die Ref.-Gesch. Nördlingens von Dolp fast nichts Brauchbares, Planks prot. Lehrbegriff, Herzogs Oecolampad, Schenkels Wesen des Protestantismus und ebenso dessen ungenügende Biographie Billicans in Herzogs Encyclop. äusserst Dürftiges, die Monographie Heimbürgers über U. Regius buchstäblich gar nichts.

2) Urb. op. II, f. 6. Kastenbaur übersetzte auch den Nachtmahlsbrief Pomerans an Hess. Zw. ep. I, 408.

3) Resp. U. Reg., op. II, f. 4. Walch S. 19 46. Haussdorf, Leben Spenglers, gibt S. 225. ff. den Brief Billicans an Weiss gegen Karlstadt (den heimlich Einschleichenden in den Kirchen, den Rücksichtslosen

1525 ist nicht auf uns gekommen; es ist auch am zweiten genug, in dem er Billican wieder antwortete, und den er des Drucks für werth hielt [1]). Billican schrieb lange nicht, so dass man in Augsburg einen neuen Schiffbruch des unsicheren Nördlinger Fährmanns fürchtete [2]), und wahrlich er war nicht weit davon ab. Denn über gar Vieles war er noch nicht im Reinen: wie er selbst im Eingang seines Briefs gesteht: je mehr er sich heraushelfen wolle, um so weniger vermöge ers [3]). Dennoch hatte er sich, von Melanchthon und Luther immer neu belehrt, im Oktober das Herz gefasst, seinem „Vater" und Lehrer Oecolampad wenn auch in mildester Weise seinen Zwiespalt anzukündigen [4]). Mitte Novembers schrieb er ähnlich an Urbanus [5]). Es ist ein jämmerlich Ding um diesen Brief Billicans, das Werk der Nachtwachen [6]); und wir glauben nicht, dass die Verstümmlung im Druck, worüber er sich bei Oecolampad gegen Urbanus beklagte, viel dazu beigetragen [7]). Er zeigt eine gewisse steifpedantische Ordnung, aber auch eine Reihe langweiliger Wiederholungen, gar keine Ideen, schulmeisterliches Markten in Kleinigkeiten mit einem bischen Sprachkunde (worin er sich recht als der schweissvolle Nördlinger Ludimagister ausweist [8]), eine traurige Unentschiedenheit und doch wieder den Conatus, zu festen Resultaten zu gelangen. Billican will durch genaues Eingehen auf die Einsetzungsworte mit Ausschluss alles Andern (also sonderlich des bei Zwingli so beherrschenden 6. cap. Joh.) zum Ziele kommen; ein an sich

---

wider Glauben und Ehrbarkeit, den schlimmen Anwalt des Testamentes Gottes, den Schmäher der christlichen Freiheit, den Judaisten, den Häretiker, den Ehrgeizigen), sowie die Nachricht von einem Brief an ihn.

1) Vgl. Bill. Oec. bei Füssli S. 32., Oec. Zw. I, 476.

2) Resp. Urb.

3) Walch S. 1924.

4) Vgl. Walch S. 1945. C.Ref. I, 800. I, 818. I, 901. Luth. an Billican, De Wette 2, 630. Oec. Zw. 16. Oct. 1525, I, 420.

5) Schöpp. S. 8. Jedenfalls ist der Brief vom Nov. und setzt das Syngramma voraus.

6) Walch S. 1923.

7) Oec. Zw. I, 476. Seine Klage ist schwerlich dahin auszulegen, als hätte Urbanus seine ganze Polemik gegen Oecolampad ausgemerzt.

8) Vgl. Walch S. 1923.

ganz löbliches Verfahren, das den Tadel Schenkel's u. A. nicht verdiente, um so weniger, weil jene Isolirung der Einsetzungsworte nur eine vorläufige sein sollte [1]). Er beurtheilt die verschiedenen Auslegungen, besonders Karlstadt, Cellarius, Zwingli, Oecolampad. Die zwei ersten übergehen wir; sie sind nur zu weitläufig widerlegt. Zwingli wird zurückgewiesen, denn im Worte „ist" könne nie ein bildlicher Sinn liegen, schon weil es im Hebräischen ja gar nicht existire, er könne nur in den beigefügten Worten liegen, wodurch dann erst das Wort „ist" seinen eigentlichen Sinn verliert [2]). Als hätten die Hebräer zwei Begriffe nicht auch wenn auch ohne Copula copulirt und als hätte der bildliche Sinn dann nur von dem Einen Begriff und nicht von der Copula der Begriffe abgehangen. Nun geht's an Oecolampad; denn wie die Syngrammatisten bewegt auch Billican sich in dem grossen von Luther bald erkannten Irrthum, als wäre Zwingli und Oecolampad himmelweit verschieden, während zwischen ihnen nur ein Unterschied des Ausdrucks ist; und während Zwingli's Erklärung weggeworfen wird, erhält die Oecolampad'sche das Prädikat der Möglichkeit. Oecolampad nun aber, oder vielmehr aus Pietätsgründen Tertullian statt seiner wird zurückgewiesen, weil die an sich erlaubte Auslegung „das ist die Figur meines Leibs" vermöge des Beisatzes in den Einsetzungsworten: für euch gegeben, gebrochen, vergossen den schrecklichen marcionitischen Irrthum, dass Christi Leib nicht wahrhaft für uns dahingegeben wäre, sondern nur figürlich, dass Christus überhaupt keinen Leib gehabt, dass er nicht wahrhaft Mensch geworden, erneuern würde; daher auch Zwingli weislich sich gehütet so zu erklären. Billican sucht durch Schrift zu zeigen, dass, wenn „der Leib" uneigentlich genommen werde, nothwendig auch jede nähere Bestimmung dieses Leibs uneigentlich genommen werden müsse, wie wenn Christus Joh. 10. die Thüre heisse, Alles von der Thür Ausgesagte, das Aus- und Eingehen bildlich zu verstehen sei. Die Einwendung der Gegner, dass der Beisatz nicht auf die Figur des Leibs, sondern auf den Leib gehe,

---

1) Ib. S. 1924.
2) Walch S. 1932. Urb. op. II, f. 2. 3

wird einfach abgewiesen: enthält der Beisatz nichts Figürliches, so ist auch der Leib, von dem er etwas aussagt, nichts Figürliches; ist der Leib Figur, so ist auch sein Prädikat Figur nach dem bekannten Satz, dass das Prädikat zum Subject stimmen muss [1]). Daher ist denn auch wahrscheinlich, dass Tertullian jene üble Auslegung gar nicht selbst gemacht, und dass er darin nicht seine, sondern Marcions Meinung anführt [2])!! Diese Widerlegung der Oecolampad'schen Erklärung ist ziemlich das Bedeutendste im Briefe Billicans; aber wie ärmlich ist sie und nur eine weitere Ausführung der Behauptung des Syngramma, dass „der Leib" nicht uneigentlich genommen werden dürfe wegen des unbedingt im eigentlichen Sinne festzuhaltenden „der für euch gegeben wird" [3]). Als würde durch die figürliche Identificirung des Brods und Leibs der Leib mit Allem, was zu ihm gehört, zur blossen Figur gemacht und seiner Existenz in absolut eigentlichem Sinn beraubt! woran eben nur der denken kann, der den Wahn hat, die figürliche Einheit zweier Dinge stecke gleichsam leibhaftig in dem einen Dinge drin, und beruhe nicht vielmehr ganz auf der in Gedanken vollzogenen Zusammenstellung, Synthesis der an sich in ihrer vorigen Eigenthümlichkeit beharrenden Dinge oder Begriffe. Als würde vollends, denn diese Vergleichung ist gar bodenlos, durch die Vergleichung Christi mit der Thür das von der Figur der Thür Ausgesagte für die Thüre selbst nur in uneigentlichem Sinne aussagbar, dass man durch sie eingeht u. dgl. Wie gut wird endlich Tertullian verstanden! Kommen wir zum Schluss. Mit dieser geringen Ausführung will Billican ein wirkliches Resultat gewonnen haben, möge nun auch, worüber er offenbar noch nicht im Reinen ist, das Fleisch nützen oder nicht, Christus zur Rechten Gottes sitzen oder unter den Menschen handeln, mögen im Brod, dies gegen Oecolampad, mehr Mirakel sein oder nicht, als im ganzen Werk der Erlösung, ja im ganzen Himmel. Die Einsetzungsworte ergeben: zugleich mit Brod und Wein wird der wahre Leib und

---

1) Walch S. 1935. 1936. 1937. 1940. 1942. Opera Urb. II, fol. 3. 4.
2) Walch S. 1938 f. Op. U. fol. 3.
3) Syngr. S. 175.

das wahre Blut Christi, wie er am Kreuz gelitten, gebrochen und vergossen, gegessen und getrunken von den Communicanten [1]). Zum Schluss also auch noch falsche Exegese und grobe Vorstellung! Nur die Pietät gegen Oecolampad, den er am Schlusse in warmem Wort dem Gebete des Urbanus anempfiehlt, aus dessen von Vielen missverstandener Schrift er auch Vieles gelernt haben will, wollen wir hier noch einmal (gegen Schenkels Behauptung grosser Anmassung) anerkennen.

Urbanus, „der beredte Merkur", wie Zwingli ihn nennt [2]), glaubte den kostbaren Fund des Nördlinger Freundes der Welt nicht vorenthalten zu dürfen, die vielleicht auch das in Augsburg zuerst gedruckte Syngramma ihm verdankte, dazu meinte er, ihn noch mit einigen eigenen Gedanken begleiten zu müssen. Er schrieb unterm 18. Dezember eine Antwort an Billican und so kamen beide Briefe ins Publikum. Das gelehrte Publikum musste dadurch um so überraschter sein, weil Urbanus, so rasch er auch gegen Carlstadt geschrieben, doch durch das Auftreten Zwingli's und Oecolampad's wieder schwankte, und, obwohl der leidenschaftliche Hetzer schon im September 1525 von seiner Entschiedenheit gegen Carlstadt und Zwingli aus Augsburg an diesen berichtete, nach der auf Privatbriefe gestützten Voraussetzung seiner Bekannten die Entscheidung bis zum Austrag des Streits aufschieben wollte [3]); was Zwingli (bei Urbanus „Chamäleonsnatur") für einen guten Beweis von den Fortschritten seiner Lehre unter dem Augsburger Publikum annahm [4]). Aber wie dieser heissblütige Mann, der schon als Privatdocent zu Ingolstadt durch eiligen Uebergang zum Landsknechtdienst (in einer Geldverlegenheit) einen Beweis seines raschen Temperaments gegeben, wie dieser Heissblütige im Jahr 1520 in Zeit von ein paar Wochen aus dem kalten Gegner Luthers sein warmer Freund, aus dem Verehrer Ecks sein öffentlicher Spötter, aus dem eifrigen Vertheidiger der Scholastik ihr zornerfüllter Feind geworden, wie er dann wieder 1524 mitten aus den Zweifeln plötzlich sehr

1) Walch S. 1944. U. op. II, f. 4.
2) Zw. ad U. Reg. resp. Zw. op. III, 671.
3) Hetzer an Zw. I, 407. Zw. ad U. Reg. resp. S. 671. 673.
4) I, 451.

decidirt gegen Carlstadt schreiben konnte, so machte er es ein Jahr darauf gegen die Schweizer, obwol er ihnen befreundet war. Diese Befreundung spricht er übrigens auch warm aus und offen auch seine bescheidene Stellung ihnen gegenüber. Nur ist es sonderbar, wie er vor übereiltem Auftreten gegen sie sich hüten, und doch zugleich einen öffentlichen Brief wider sie schreiben will [1]). Und was für einen? Denn der seinige ist selbst gegen Billicans noch unbedeutend. Die Beschuldigung, dass der Gegner Lehre alter, wiclefischer Irrthum sei, dass man in der Streitfrage sich nicht an die Hauptstellen gehalten, einige unbedeutende Bemerkungen über den angeblichen Tropus in „der Fels war Christus", „das Lamm ein Vorübergehen des Herrn" und über das Wort Pauli vom Nachtmahl (1 C. 11.), einige Notizen über die Kirchenväter, das ist der ganze nichtssagende Inhalt dieses Briefs [2]), den doch die Eitelkeit, von Urbanus freilich unter Betheurungen abgewiesen, nach Zwingli's richtigem Blick in Circulation brachte [3]). Wie **Luther** diesen Briefen einen Werth beilegen, sie in Wittenberg zugleich mit dem Syngramma wieder abdrucken, wie er sie dem Syngramma, das er aber doch höher taxirte, an die Seite stellend sagen konnte: Gott führe hier seine Trümmer in's Feld gegen die neuen Häretiker, oder gar: die Lage der Schweizer werde dadurch verzweifelt werden [4]), verstehen wir nicht. **Capito** nannte Billicans Sätze ungeniessbare Thorheiten, und wunderte sich nur über Urbans Wankelmuth; **Oecolampad**, der sie An-

---

1) s. Walch S. 1951. U. op. II, f. 5.

2) Walch S. 1947 ff. U. op. a. a. O.

3) Zw. an Bill. III, 668. an U. Reg. S. 672. Urbanus weist die Ehrsucht ab Walch S. 1951. Aber auch **Hetzer** wirft Urbanus Eitelkeit vor: *totus quantus quantus est*, *cupidini auriculae hominum vivit* a. a. O. Er erzählt Zwingli, als er mit Urbanus über den Verfasser der Flugschrift unter dem Namen Sim. Hessus geredet, sei er in wahrer Ungeduld herausgebrochen: er sei es, was unter diesem Namen erscheine, seien die Waffen seines Mavors. Bei **Heimbürger** erfährt man nicht nur über diesen ganzen Nachtmahlshandel nichts, sondern auch nichts über die Persönlichkeit des Urbanus, die bei ihm so grau und farblos als möglich ist.

4) De Wette III, 95. 87. 93.

fang Januar 1526 erhielt, fand es unnöthig, sie auch nur Zwingli zuzuschicken [1]).

Sollen wir auch noch vom Urtheil Altgläubiger über die Nachtmahlsneuerer reden? Wenigstens den greisen Rechtslehrer und Humanisten in Freyburg, Ulrich Zasius, den Apostaten und Verfolger der Reformation im Breisgau, mit seinen bitteren Ausfällen gegen Zwingli und Oecolampad müssen wir erwähnen, wiewohl sie zunächst nur vertrauliche Aeusserungen sind [2]). Bei ihm überwog über die Freude ob der Trennung der Evangelischen der Zorn über das Werk der Zerstörung an den heiligsten Gütern des Christenthums. Die Bitte seines Freundes Bonif. Amorbach in Basel, der vom dortigen Rath zur Prüfungscommission wegen Oecolampads oft erwähnter Abendmahlsschrift gezogen war, eine von ihm aus Auftrag für diesen Zweck angefertigte und zum Druck bestimmte Uebersetzung durchzusehen und zu vollenden, gab dem hitzigen Greisen die beste Gelegenheit, über den alten Freund Oecolampadius wo möglich zum Besten Basels und der ganzen Christenheit sein strenges Urtheil abzugeben [3]). Kaum erhielt er Sonntag nach Allerheiligen 1525 jene Aufforderung, da schrieb er rasch zurück, desselben Tags: zur Verbreitung der pestilenzischen Häresie des Oecolumpen mitzuwirken sei ihm unmöglich bei aller Freundschaft. „Was wäre das für eine christliche Frömmigkeit, wenn ich die Sache des teuflischen Oecolumpen, des pestilenzischen Menschen, des Taugenichts, des heillosen Räubers auch nur mit einem Finger unterstützte? Habe, Gut, Vermögen, Familie, das Leben selbst

1) an Zw. I, 461. Cap. Oec. in Coll. Simler. (Zürich, Bibliothek der Wasserkirche) Bd. 16. (23. Jan. 1526): *Bill. epistola et Urb. sententia inter fratres hic obambulat. Perquam frigide et inepte juvenis ille; et alter mobilitatem carnis non dissimulat.*

2) Wir wundern uns, dass Vierordts Ref. v. Baden hierüber kein Wort erwähnt. Ueber seinen Antheil an dem Wüthen der Ensisheimer Regierung vgl. nur z. B. Cap. Pirkh. 9. Sept. 1524, bei Heumann, Docum. lit. S. 135.

3) Die Quellen des Folgenden sind *Zasii epistolae*, ed. Riegger. Ueber jene Veranlassung, deren Erwähnung hier auch für die Biographie Oecolampads eine Ergänzung bietet, vgl. S. 121 ff. Ueber die alte Freundschaft mit Oec. vgl. z. B. S. 284.

will ich eher verlieren, als mit dem kleinsten Striche helfen zu der Pest, die leibhaftig da ist.“ Nein! ein Gesinnungsgenosse derselben, ein Schriftchen Capitos (eine gedruckte Vertheidigung gegen eine Schmähschrift, die er, October 1525, in Freiburg anschlagen wollte) wird in den nächsten Tagen auf seinen Rath vom Henker zum Feuer befördert! Da die Theologen wider Oecolampad schweigen, oder gar ihn begünstigen (wie Dr. L. Ber), so werden zuletzt noch die Juristen die gesunde Lehre Christi wider solchen Frevel schützen müssen! [1]) Seine Gereiztheit stieg, wie das berühmte Gutachten des Erasmus, sonst seines Abgottes, über Oecolampad an den Basler Rath (Anf. 1526) [2]) im Sommer zu seinen Händen kam. Es ist hübsch, schreibt er nach Frohnleichnam an seinen Basler Freund, das Schriftchen von Erasmus; aber Andre sollen urtheilen, ob es stark und kräftig ist für diese drohenden Gefahren. Zu viel Kenntniss schreibt er dem Oecolumpen zu, der ein pestilenzischer Häretiker, ein wahres Satanskind ist, in dem nichts gelehrt, beredt, gut ausgeführt sein kann, wenn wir nicht auch den Satan gelehrt heissen wollen, dessen Wissenschaft, so zu sagen, Allen überlegen ist. Er schreibt, er würde durch die entgegengesetzten Beweise hin- und herschwanken, befestigte ihn nicht die Auctorität der Kirche. Ich aber wollte es nicht glauben, ob auch die Kirche, ob auch ein rechtschaffener Christmensch anders lehrte, ich glaube Christus, dem Gott der Wahrheit und seinem klaren Wort. Fort mit den sophistischen Gründen, sie können mich nicht bewegen! Erasmus ist zum Frieden gut, zum Kriege nicht. Hätte ich doch so viel Kenntniss als Muth, ich fühlte mich getrieben, mein Haupt mitten in den Kampf zu werfen. Wären Hieronymus, Augustin, Cyrill und die A. den Häretikern nicht besser entgegengetreten als wir, o welche Wunden hätte die Kirche! Atticus hat es mit Cäsar und Pompejus verderbt, weil er für Keinen sein wollte. Ein Gesetz, ich meine von Solon, sagt: bei grossen Partheiungen im Staat sei es sicherer, wenn einer Parthei, als wenn er neutral sei. Der Eifer für die Rein-

1) S. 121 f.
2) S. 133 f.

heit des Glaubens lässt mich so schreiben, auf die Gefahr hin, mir Feinde zu machen. Die zwei Ungeheuer, Zwingli und Oecolump, wünsche ich zu vernichten, zu zerreissen mit allen Kräften, die argen Seelenräuber. Andere mögen sie gelehrt heissen, mir scheinen sie teuflisch. Ich verabscheue die Doctrin, die mit den Giganten den Himmel stürmt. Und ach! die elenden Zeiten, wo man nicht einmal bei den ersten Männern der Wissenschaft Hilfe hoffen darf [1]). Aehnlich schrieb er wieder am 20. Aug. Da klagt er über Erasmus Mattigkeit und Sicherheit in der Gefahr, über die Zeiten der Verführung, nicht blos für den mittleren Pöbel mehr, nein, für die Gelehrtesten. „Kein Mensch glaubt mehr dem klaren Worte Christi; man erdichtet Tropen, wo nichts Tropisches ist. Von den Wundern der Allmacht zieht man sich zurück, ja man meint Ursache, Modi, Vermittlung, Möglichkeit der Wunder untersuchen zu dürfen. O Heiland, wann soll es mit diesem Irrsal ein Ende nehmen! O die kalten vornehmen Theologen, die nicht ihr Blut wider solche Pest setzen!“ Hätte doch Erasmus den Muth des Zasius, schliesst er, oder Zasius des Erasmus göttlichen Geist! Und in einer Nachschrift: „Wolte Got, dass ich den schelmischen, mörderschen, tüfelschen beswicht Oecolumpenman mit min henden zerrissen solt: also ist mir sin *opus doctum*, *disertum*, *elaboratum*“ [2]). Wir zählen die wenig schmeichelhaften Prädikate gegen den „Tüfelschin“ auch aus den folgenden Jahren, zu denen das Umsichgreifen dieser Meinung selbst in Freyburg und die zweifelhafte Gesinnung des Basler Freundes immer neuen Anlass gab, nicht weiter nach; söhnen uns aber auch wieder mit dem hitzig zufahrenden alten Manne aus, wenn wir ihn, gerade so, wie er bei allem Hass auch Luther wieder lieben musste, allmälig doch wieder den Basler Teufelsschein, ob auch unter allerlei schlimmen Titeln und Schmähungen, die er ausdrücklich ausgerichtet wissen wollte, wohlwollend grüssen sehen [3]). „Grüsse mir den Satan Husschin“, schreibt er 1529; 1530 bedauert er ihn und Grynäus, sie die vollendetsten Männer auf der Welt, wenn sie gesunde Lehre

1) S. 151 f.
2) S. 152 f.
3) vgl. z. B. 147.

hätten, wegen des Schicksals, das sie dahin getrieben; naiv und doch hart und wehethuend, um so mehr, weil die schlimme Prophezeihung nur zu bald eingetroffen scheint, klingt die letzte Begrüssung vom Herbst 1531: Amorbach möge ausdrücklich in seinem Namen dem Satansapostel Husschin melden, den Erzketzer Zwingli haben die trefflichen Eidesgenossen in Stücke gehauen: es bleibe nur übrig, dass man auch ihn nächstens zum Satan heimschicke! [1])

Gleich nach der Vereinigung der schwäbischen Theologen gegen Oecolampad schrieb Capito an Zwingli am 26. Nov. 1525: Der Funke, der sich entzündet, lodert zu einem furchtbaren Feuerbrande auf [2]). Ja, wie gleich anfangs dieser Streit bis in die Mitte des Volks gedrungen war, und Billican in seinem Briefe rügen musste, dass man jetziger Zeit gar nicht mehr Christ sein könne, ohne sich mit den Worten des Nachtmahls herumzuziehen [3]), so sprach man auch jetzt z. B. in Augsburg in allen Kreisen von den Nachtmahlsschriften; der Brief Bugenhagens an Hess ging (Herbst 1525) von Hand zu Hand, und da hiess es denn laut unter den Leuten: sehet, Zwingli hat an Pomeran seinen Mann, seinen Achilles gefunden! Der sagt es ihm offen, er sei in dieser Sache nicht Theolog! ja selbst in der Grammatik widerlegt er ihn [4]). Nun suchte man zuerst, so gut es ging, in aller Stille zu löschen; man gab die Hoffnung nicht auf, durch freundliches Zureden die Schwaben doch noch herüberzubringen [5]). Zuerst schrieb ihnen Oecolampadius eine Antwort zurück (vor dem 24. Nov.), kurzgefasst und unerschrocken, aber freundschaftlich, er schickte sie auch Zwingli zu lesen [6]). Von Strasburg schrieb neben dem verunglimpften, aber der Freundschaft die Herbigkeit zu gut haltenden, die theilweis ungegrün-

1) s. S. 203. 210. 461.
2) I, 440.
3) Walch 20, 1945.
4) Hetzer an Zwingli 14. Sept. I, 408.
5) Ueber das Folgende findet man auch bei Hartmann-Jäger, Herzog, Röhrich u. s. nur Ungenügendes oder gar nichts.
6) Oec. Zw. I, 439.

deten Anklagen abweisenden, Frieden um jeden Preis anstrebenden Bucer auch Capito an Brenz (vor dem 26. Nov.) höflich, aber kräftig, mit mehr Nerv (wie er selbst schreibt) als an Pomeran, gegen den er zu sehr als Bittender auftrat. Beide forderten die Gegner zu einer mündlichen Besprechung auf, bei der sie sich selbst unter Gefahren stellen werden, damit Friede werde [1]). Der Vorschlag einer Disputation, für die man zuerst an einen Ort in der Markgrafschaft Baden, dann an Strasburg dachte, zu der man auch die Gegner leicht glaubte bewegen zu können [2]), leuchtete auch Oecolampadius ein, da die Abwesenden heftig widerstehen, weniger die Gegenwärtigen; er rechnete auf den Schüler Brenz besonders [3]). Und die schnelle Erledigung schien um so dringender, je mehr die Parthei der Vierzehn Propaganda zu machen schien. Hatte man nicht mit allem Eifer Abschriften des Syngramma nach jeder Richtung verbreitet, wie z. B. nach Nördlingen, Crailsheim, und hieher zu weiterer Besprechung Ende Nov. den Pf. Isenmann mit einem Briefe Brenzens abgesendet? [4]) Suchte nicht Brenz um dieselbe Zeit durch einen „kurzen Bericht“ den im untern Land so einflussreichen Dietrich von Gemmingen für seine Ansicht zu gewinnen? [5]) Circulirten nicht in der Markgrafschaft, ja überall mit Genehmigung Brenzens selbst, der seine zwei Briefe an Bucer (auch die Antwort auf seine Antwort) die Freunde öffnen und abschreiben liess, ehe sie nur an Bucer gekommen, Copieen besonders des ersten heftig abweisenden Briefs an Bucer? [6]) War nicht nach Capitos Ausdruck von ihnen Alles im Voraus besetzt wie von Feinden, die im Sturm ohne Maschinen die Festung nehmen? [7]) Wirklich zeigten sich

---

1) Ueber Bucers Brief s. seine *apologia* fo. 4. Die Abweisung der Anklagen besonders fo. 33 ff., über die Concordieversuche unten. Capitos Brief s. Zw. ep. I, 440. Der Brief Capitos an Bugenhagen v. 8. Oct. bei Röhrich 1, 304. Ueber die Anbietung eines Gesprächs vgl. Buc. ap. fo. 31.

2) Zw. ep. I, 440; u. die Strasburger an Gemmingen bei H. J. 1, 161.

3) an Zw. 6. Dez. I, 445.

4) s. den Brief v. Brenz an Weiss, 27. Nov., bei H. J. 1, 432 ff.

5) ib. 1, 157 f.

6) Buc. apol. fo. 5. Oec. Zw. 6. Dez. I, 444 f.

7) an Zw. 26. Nov. I, 440.

die Syngrammatisten zum Gespräche geneigt, während Billican von den Sophismen einer Disputation kein Heil erwartete, und Wolf von Gemmingen erbot sich, für die Abhaltung desselben Sorge zu tragen [1]). Man war also daran, die erste Concordie einzuleiten, die für den Nachtmahlstreit entscheidend werden konnte. Ein Vergleich zwischen Oecolampad und Brenz mochte den Zwiespalt lösen oder mildern, die Extreme schwächen. Gerade wie nun aber die Strasburger und mit ihnen Oecolampad die Entlegenheit und die herrschende Richtung jener Gegend scheuten, wesshalb sie ablehnend und zugleich ihre Lehre gegen Verdächtigung reinigend den drei Gebrüdern Gemmingen das auch Oecolampad gelegene Strasburg vorschlugen [2]), so war wohl wiederum dieses den Hallern ungelegen und so zerschlug sich der Plan vorerst.

Auch so brauchte man die Hoffnung noch nicht aufzugeben. Die Strasburger und theilweis auch Oecolampad hatten sich von Anfang an Mühe gegeben, den Brenz'schen Formeln gerecht zu werden. So sehr Bucer auf der einen Seite das Nachtmahl, wie das Sacrament überhaupt als blosse Bezeugung des Glaubens und als Erinnerung der Wohlthaten Gottes auffasste, mit grösster Entschiedenheit es als eine wider den hl. Geist streitende Lehre abwies, als befestigte das Sacrament den Glauben, als wäre es ein Instrument Gottes zum Heil der Seele, als könnten die körperlichen Schattenbilder des A. T. für die Religion des Geistes noch viel Bedeutung haben, da der Glaube durch den Geist wie erzeugt, so vermehrt und befestigt werde, der Geist aber vom Vater durchs Verdienst Christi ohne Gebrauch der Sacramente geschenkt und befestigt werde [3]), so führte ihn doch sein Vermittlungsinteresse jetzt schon und wie wir deutlich sehen, zunächst Brenz gegenüber zu jenen Concessionen, an denen er dann später so unermüdlich fortgebaut hat. Sie seien ganz mit Brenz einig, erklärten die Strasburger, dass er Alles dem Wort zuschreibe, dass alle

1) Die Strasb. an Gemmingen a. a. O. vgl. Bill. an Sleupner, bei Haussdorf S. 229.

2) a. a. O.

3) apol. f. 12.

Gaben Gottes durchs Wort uns zukommen, Sündenvergebung u. s. w. und so auch der Leib Christi; nur sagen sie: so wenig der die Sündenvergebung erhält, der dem Wort der Vergebung nicht glaubt, so erhält auch der Unglaubige nichts weniger als den Leib Christi [1]). Die Worte: „das ist mein Leib" bringen allerdings den Leib und das Blut den Glaubigen, um geistig im Glauben genossen zu werden, im Nachtmahl, aber auch, obschon kein Brod da wäre, die Worte aber sonst bedacht und geglaubt würden [2]). Nur den Ausdruck Brenzens: Christus habe seinen Leib dem Wort übergeben, das ihn nun enthalte und darreiche, lassen sie, so fromm der Sinn sein könne, auf sich beruhen, weil er nicht schriftgemäss [3]). Ein völliger Missverstand ist es, von ihnen zu glauben, sie halten die Einsetzungsworte für gleichgültig; nein! für den festesten Grund unseres Glaubens halten wir sie und verkündigen sie [4]). Auch Oecolampad will im Nachtmahl nicht blos des Tods Christi gedenken; ja er hat selbst an Brenz geschrieben, im Glauben sei Leib und Blut gegenwärtig [5]). Also auch wir erkennen an und bekennen, dass durchs Wort Leib und Blut Christi, ja, sagt Bucer (gegen Capito, an dessen Aeusserung: der Leib werde durchs Wort gebracht, aber nicht der leibliche, Brenz Anstoss genommen) ausdrücklich: der leibliche Leib zu uns gebracht werde. Nur verstehen wir das, belehrt durch Schrift, in höherem Sinn: das Brod ist der wahre, leibhaftige Leib, der leibhaftige Leib wird uns gebracht, aber in geistiger Weise, geistig genossen als geglaubter und so beseligend. Denn wahrhaftig isst man ihn im Glauben, indem man glaubt, dass der wahre, leibhaftige Leib für uns geopfert ist; indem man durchs Wort unter Erleuchtung des Geistes sich predigen lässt, das Wort anerkennt und glaubt und nun nach seinem Glauben empfängt Alles, was

1) f. 30. vgl. Brief an Gemmingen bei H. J. 1, 161. Die Ausführung der Apol. (vom J. 1526) glauben wir umsomehr hier schon zu Grund legen zu dürfen, als sie mit den Gedanken jenes Briefs ganz übereinstimmt.

2) f. 17. Brief an Gemmingen S. 160.

3) f. 30.

4) f. 17.

5) an Gemmingen S. 161. Brenz an Weiss bei H. J. 1, 433.

das Wort verheisst. Und so hat Christus im Nachtmahl seine Schüler und alle Glaubigen nachher sicher machen wollen, dass er sie Alle durch Hingabe seines Leibes zum ewigen Leben rufe, und in diesem Sinn hat er ihnen seinen Leib zum Essen, sein Blut zum Trinken dargereicht mit Anwendung der Zeichen des Brods und Weins, damit wir diese hinzukommende Ceremonie gebrauchen, unsern Glauben zu bekennen und die Einheit der Kirche zu bekräftigen [1]). Bei solcher Erklärung thun wir kein Jota hinzu zum Wort des Herrn, wir schweigen nur von einer fleischlichen Gegenwart im Brod für Mund, Hand und Bauch und auch den Unglaubigen, wie Einige sie wollen, darum, weil nichts Fleischliches das Heil schafft, weil es der Schrift und Analogie des Glaubens entgegen ist, wir lehren aber einen durch diese Worte vermittelten geistigen Genuss Christi durch den Glauben zur Befestigung im N. T. und Nahrung des ewigen Lebens [2]). Will Brenz seinen Worten einen andern Sinn geben, als diesen, in dem wir mit ihm einig sind, so mag er zusehen, nach welchem Wort des Herrn er also lehrt. Wenn Leib und Blut in physischer Weise, also in einem monströsen Wunder im Brod gegenwärtig (— was geht über das Wunder, dass ein sündiger Mensch nur einige Worte Christi zu wiederholen braucht, um aus dem Brod den leibhaftigen Christus gegenwärtig zu machen!) das heilsame Andenken Christi unterstützen soll, so wäre es ja besser, mit den Papisten dieses Brod, diesen Kelch immer den Augen vorzuhalten, der Fromme aber wird sich nicht beim Brod hinhalten lassen, er wird ihm nichts thun, als was der Herr heisst, er wird es essen und mit dem Geist oben sein mit Christus [3]). Erinnert man sich an den idealen Kern der Brenz'schen Lehre, so lagen die Ansichten nicht weit auseinander, sobald die Strasburger die Vorstellung einer nur subjectiven Vergegenwärtigung Christi im Gemüth des Glaubigen überwindend mit dem Wort, das den Leib dem Glaubigen in

1) ap. f. 17. 27. 30. 32. Ueber Capito Brenz an Weiss a. a. O.

2) f. 17. 30. 32.

3) fo. 27. 32. Brief an Gemmingen a. a. O. S. 161. Hier wird insbesondere bemerkt: sie scheiden Leib und Brod schärfer von einander.

rein geistiger Weise übergibt, wirklich Ernst machten, wie sie jetzt eben anfingen, und wenn sie in Folge davon auch jene Grundanschauung vom Nachtmahl ablegten, die sie sich selbst widersprechend noch aufrecht hielten. Es war freilich zunächst die äussere Handlung im Nachtmahl, gegen deren Heilswerth sie so stark polemisirten, und auch indem sie dem Wort des Nachtmahls zuletzt doch einen spezifischen Werth einräumten, wussten sie ja auch so mit den äusseren Zeichen noch nichts anzufangen, denen sie eine mit der Wirksamkeit des Worts in gar keiner nähern Beziehung stehende Bedeutung gaben. Aber auch in diesem Punkte entdecken wir eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Syngramma, das ja ebenfalls der äussern Handlung keinen rechten Platz zu geben wusste, ja selbst darin stimmten sie mit ihm zusammen, dass sie die Wirksamkeit der Worte Christi keineswegs an die Nachtmahlsfeier banden. Freilich hat man nun bei aller Aehnlichkeit auch den Bucer selbst wohlbekannten doppelsinnigen schwankenden Begriff Brenzens vom Leib im Nachtmahl in der Rechnung nicht zu übersehen. Immerhin aber schien Vereinigung möglich. Brenz lobte, dass Oecolampad und Capito Leib und Blut mittelst des Glaubens anwesend sein lassen, nur begehrte er von Ersterem Anerkennung der Präsenz durchs Wort [1]); er schickte an Oecolampad auf seinen Brief im Nov. eine freundliche Antwort [2]), er erklärte in der von Gemmingen an die Strasburger gestellten Antwort: hätten Zwingli und Oecolampad sich öffentlich geäussert, wie Bucer und Capito, so hätte es keine solche Folgen gehabt [3]). Dabei behauptete er freilich noch überall seine das Wunder festhaltende Ansicht; er nannte Capito wunderlich, dass er das Angebotensein des Leibs zugestehe, aber beisetze: nicht des wirklichen, leiblichen, als wäre etwa „ein geistiger" für uns „gegeben" [4]). Aber vielleicht war auch hier, und selbst in letzterem Punkt, der am Ende nur ein Missverständniss war, zu helfen: Oecolampad schrieb ein paar Tage vor dem Christfest wieder

1) an Weiss a. a. O. S. 433.
2) Zw. Oec. 1. Dez. I, 443.
3) a. a. O. S. 164.
4) an Weiss.

an Brenz, an dem zu arbeiten auch Zwingli ihm aufgetragen, dieser freilich von dem Hartnäckigen wenig hoffend, und diesmal schrieb er ausführlich und eingehend [1]).

Aber der Brief kam zu spät an, um in jenen Kreisen noch mitentscheiden zu helfen: in denselben Tagen war auf Schloss Guttenberg am Neckar unter den Auspicien Gemmingens gegenüber der ersten Zuschrift Oecolampads seit dem Syngramma von den Schwaben entschieden worden, und zwar in einer Disputation, die also doch, in kleinem Masstab, stattfand, zwischen Brenz und dem Heidelberger Simon Grynäus, mit dem sich höchstwahrscheinlich auch Mart. Frecht eingefunden. Die Schwaben, Brenz mit seinem Anhang, haben ihn mit souveräner Verachtung behandelt *(insigniter contemserunt)*, klagt Oecolampad gegen Zwingli (12. Jan. 1526) und ähnlich gegen die Strasburger, die ihm ihr Bedauern über Brenzens edelsinnige Handlungsweise zurückschrieben. Dies ist aber auch leider fast Alles, was wir von dieser Handlung wissen. Brenz mit seinem „kleinen Concil“ vertheidigte die alte Ansicht: Das Wort bringt den realen Leib. Grynäus, obwohl in der Sache noch nicht völlig entschieden, verfocht den Hauptsatz, aus der Schrift lasse sich nichts beweisen, da in ihr widersprechende Elemente seien; gewiss sei, dass Christus nur im Glauben gegessen werde; die Theorie der Syngrammatisten habe keinerlei Anhaltspunkt an Form und Einsetzung des Nachtmahls, er nannte sie einen Traum, masslosen Aberglauben; „das thut“, ein Wort, an das sich bei dem zähen Halten Brenzens an dem Schriftwort die ganze Frage hänge, befehle einfach die Wiederholung der äusseren Handlung. Die Hallenser schickten die Verhandlung an Luther, worüber Grynäus sich freut, da die Brenz'sche Ansicht mehr als abstossend, wider allen Schriftsinn, krass und abergläubisch sei. Die seinige sandte er ausführlich Oecolampad zu und überliess es ihm, sie zu veröffentlichen. Grynäus

---

1) Oec. an Frecht Christfest 1525 (1526 ist nach der bekannten älteren Zählung gesetzt) in Oec. ep. S. 948. Zwingli's Aufforderung im Brief vom 1. Dez. 1, 444. vgl. aber seine Voraussagung im Brief Oec. Zw. I, 462.

scheint uns auch nach seiner Ausführung nicht der Mann gewesen zu sein, die Syngrammatisten eines Andern zu belehren [1]).

Je weniger gegen die geschlossene Phalanx der Syngrammatisten auszurichten war, um so ungefährlicher erschien die schwache Schlachtlinie der Augsburger und Nördlinger und ihr lächerlicher Siegestanz [2]). An Urbanus bewunderte man von Anfang an nur die „Veränderlichkeit seines Fleisches", an ihm und Billican die sclavische Furcht vor Luther, der sie ihre Herzensgesinnung zu opfern schienen [3]). Aber ehe die Schweizer auch nur ihre Waffen rüsteten, streckte Billican, streckte Urbanus schon die Waffen. Vom 16. Jan. 1526 lief ein Brief Billicans an Oecolampad ein, in dem er zwar gegen Zwingli, Oecolampad, Cellarius immer noch Front machte, in der Hauptsache aber zu ihnen überging. Das will er sich unter Beziehung auf 1 Cor. 1, 10 (Ein Brod, Ein Leib; das Brod die Gemeinschaft des Leibs Christi) gefallen lassen als eine mögliche Auslegung, dass das Figürliche im Brod (nur nicht im Leib!) gesucht werde: das Brod ist eine Figur des Leibs Christi; indem das Eine Brod gebrochen und von Allen gegessen wird, wird der für Alle hingegebene, Alle reinigende, erlösende, ins Himmelreich sammelnde Leib Christi, in letzter Instanz unsre Gemeinschaft am und im Leib Christi in fortlaufender Allegorie oder Metapher dargestellt. Da brauche es dann nicht mehr der keinen klaren Gedanken bietenden Vorstellung der Syngrammatisten: dass das Wort den Leib bringe, einer Vorstellung, die zwar nicht an der Macht des göttlichen Worts, aber daran scheitre, dass die Herbeischaffung des Leibs Christi gar nicht als Sinn und Zweck des Einsetzungswortes bezeichnet werden könne (also ähnlich wie Grynäus); es brauche auch nicht mehr der Amphi-

1) s. Oec. an Frecht (Christtag 1525) a. a. O. (Bitte um Mittheilung der Resultate der Guttenberger Versammlung.) Grynäus an Oec. 2. Epiph. 1526 bei Herzog II, 282 (falsch ist hier das J. 1524 bezeichnet). Oec. Zw. 12. Jan. 1526; I, 462. Cap. Oec. 23. Jan. Siml. Coll. tom. 16.

2) tripudiant Brentii et Regii. Oec. Zw. 9. Febr. 1526. I, 472.

3) Cap. Oec. 23. Jan. 1526: Quid speres ab illis hominibus? Certe nil aliud, quam in omnem jactandos occasionem. Judicio animi vobis, ore autem et calamo Luthero subscribunt, quia sic illis tutum est. Siml. Samml. Band 16.

bolien der Strasburger, von denen Capito den Leib durchs Wort gebracht werden lasse, aber nicht den wahren leiblichen, Bucer auch den wahren. Indem er es offen ausspricht, dass Oecolampads und seiner Freunde Geist ihm nicht ganz missfalle, erklärt er zugleich doch, dass eine religiöse Scheu ihn immer noch zurückhalte, und weil ein unantastbares Geheimniss hier vorliege, so könne er auch die Ansicht der Syngrammatisten nicht missbilligen [1]). Man sieht, Karlstadt regt sich wieder in Billican. „Er scheint unserer Ansicht einigermassen beizutreten" schreibt Oecolampad an Zwingli [2]). Man beschloss, den beiden Predigern ihren Uebergang zu erleichtern durch offenen Zuspruch; Ende Jan. rüstete Oecolampad eine ausführliche zum Druck bestimmte Antwort an Billican, der ein Privatbrief noch voranging, und einen Privatbrief an Urbanus, den er scheint's noch mehr schonen wollte [3]). Schon am ersten Februar war er mit dem Brief an Billican (zugleich mit dem Antisyngramma wider die Schwaben) fertig; im März wurde Beides in Zürich gedruckt [4]). Zwingli ergriff einen Monat nachher (1. März) die Feder zu Briefen an Billican und Urbanus [5]). Aber schon die Nachricht, dass Oecolampad und Zwingli wider ihn schreiben wolle, machte Urbanus zum Ueberläufer. Er jammerte den Schweizern vor, er schäme sich seines Briefs; er suchte durch

---

1) Bei Füssli S. 31 ff. vgl. bes. die Stelle: *dici posset: corpus suum communiter dari, sanguinem communiter fundi, itaque communiter nos adserere in libertatem, nos purificare, nos conjungere, redemptos et adsertos in regnum coeleste eaque omnia ἀλληγορικῶς sive μεταφορικῶς in edendo frangendoque uno pane, sic et in distribuendo bibendoque sanguine sive vino in sanguine consecrato, sic enim nunc libet loqui.* vgl. ep. ad Pirkh. bei Heumann S. 122.

2) im Febr. I, 476.

3) an Zw. 25. Jan. I, 464. Bill. Pirkh. in Heumann doc. lit. S. 122.

4) s. Oec. Zw. 7. Febr. I, 471. Oec. Sam. 9. Febr. 1526. in Oec. ep. S. 971 f. Schöpperlin S. 12. Zw. Vad. 7. März I, 478. Die Behauptung Herzogs (2, 98), das Antisyngramma sei schon im Nov. 1525 fertig gewesen, ist also unrichtig. Herzog liess sich täuschen durch den Brief Oec. Zw. 24. Nov. 1525, der nur die Zusendung einer Abschrift der brieflichen Antwort Oec.'s an die Syngrammatisten enthält. Zw. ep. I, 439.

5) s. Zw. ep. III, 670. 677. Zw. Vad. a. a. O.

einen überaus freundlichen Brief ihnen die Feder aus der Hand oder die Schärfe aus der Feder zu ziehen. Zwingli jubelte; sei es ihm Ernst, glückauf zu dem gewonnenen Bruder, sei es Kunstgriff, so sehe man, wie Diese für ihre Sache Angst haben [1]). Nun freilich, nach andern Richtungen schrieben sie auch andre Briefe: von Pirkheimer aufmerksamer Weise mit seiner Streitschrift gegen Oecolampad beschenkt wünschte man sich in den Dankbriefen Glück zu dem Mann, der ihre vom Feind bedrängte Schlachtlinie als eine wahre Mauer im Kampf verstärke, der für den Feind ein Schrecken und eine Trauer sei [2]); während der treffliche Billican in dem glücklicher Weise auch noch erhaltenen Dankbrief vom 18. März von seiner Allegorie-Vorstellung, die er einen Augenblick gehabt, sich glücklich wieder geheilt, oder vielmehr mittelst einer Limitation derselben, wodurch der Leib im Nachtmahl blieb, und nur Gebrauch und Zweck des Nachtmahls erweitert wurde, sich voll von Glauben an das Einsetzungswort und die einstimmige Meinung der Kirche erklärte, die böse perfide Geschäftigkeit der Gegenparthei, der Häretiker von einem Geiste, der nicht aus Gott sei, ja offen vom Teufel herleitete, ihre neulich wider ihn ausgegangenen Schriften, die er freilich noch gar nicht gelesen, mit der Kraft des Glaubens Christi zu beantworten gedachte, gleichzeitig aber auch so gütig war, an die demnächstige Ergebung Zwingli's und Oecolampads zu glauben, denen ihre Gründe offenbar selbst schon entleidet seien [3]). Ganz ähnlich hatte er den Tag vorher an den Prediger Dom. Sleupner in Nürnberg über das in Wittenberg schnell geglaubte Schwanken der „elenden" Verfechter des Tropus geschrieben, gegen die er mit dem Vorwurf der Unwissenheit, des Hochmuths um sich warf, und denen er mit der Zuversicht, die dem Christen ziemt, ohne Zittern vor ihrem Ansehen und ihrer Gelehrsamkeit antworten wollte [4]). Hatte Melanchthon, dem

---

1) an Vad. a. a. O.

2) Urb. Reg. ad Pirkh. 24. Apr. 1526, Urb. op. III, f. 91.

3) ep. ad Pirkh. bei Heumann, doc. liter. S. 121 ff. Diesen Brief versteht Schöpperlin S. 12 ganz falsch.

4) Brief bei Haussdorf, Spengler S. 229 f.; vgl. die Aeusserung Spalatins ib.

Billican auch von seiner Allegorie geschrieben, den Freund wieder auf einen Augenblick in der Wahrheit bestärkt? [1]).

Wir enthalten uns, auf die Antworten der Schweizer an Billican und Urbanus, sowie an die Syngrammatisten genauer einzugehen. Die beiden ersten waren berechnet zu gewinnen. Von der kriegerischen Herzhaftigkeit jener Prediger wusste man dort nichts. Sogar gegen Billican waren die Schweizer, war sogar Zwingli, wie die Strasburger anerkannten, ziemlich schonend; seine Gründe wurden ihm ohne Mühe, einer nach dem andern, besonders von Zwingli in sehr eingehender und klarer Weise zerstört, seine langweiligen und doch wichtigthuenden elementargrammatischen Klopfereien, seine „Faseleien" und seine Eitelkeit mit ziemlichem Hohn gestraft; das Stärkste ist an einer Stelle der Vorwurf, man wisse nicht, ob er wachend oder schlafend geschrieben [2]). Oecolampad gestand zu, er hätte neben Zwingli in dieser Sache schweigen können [3]). Uebrigens hatte er gleich anfangs die „unsolide" Arbeit der beiden Schwaben erkannt und die wichtige Entdeckung Billicans zumal durch die gute Bemerkung gegen Zwingli umgestossen: wenn einer künftig vor einer Bildsäule Maximilians sage: das ist der Maximilian, der den Philipp erzeugte, so entstehe nothwendig die Gefahr, dass Philipp nur von der Figur Maximilians erzeugt sei [4]). Eine Legion ähnlicher Sätze gab er Billican in seiner sehr ausführlichen Antwort zu bedenken, mit der guten und richtigen Bemerkung sie begleitend: wie kommt's, dass man in einer so trefflichen Sache so kindische kraftlose Argumente zusammenraspelt? [5]) Vorher noch zeigte er ihm auf,

1) Füssli S. 35, Heumann S. 123.

2) Zw. responsio ad Th. Billicani et U. Rhegii epistolas, op. III, 646 ff. vgl. besonders S. 648. 658. 663. 665. 666. 668. Cap. Zw. 4. Apr. I, 489.

3) an Zw. 7. März I, 479. Seine Schrift s. in Apologetica J. Oecolampadii. De dignitate Eucharistiae sermones II. Ad Th. Bill.: quinam in verbis coenae alienum sensum inferant. Ad ecclesiastas Suevos antisyngramma. Zür. 1526. Deutsch bei Walch 20, 793 ff. gegen das Syngramma S. 727 ff. 748 ff.

4) 12. Jan. I, 461.

5) vgl. Walch S. 842 ff. 844.

dass man bei den Einsetzungsworten allein nicht stehen bleiben könne [1]) und durchlief mit ihm die ganze Reihe der Beweisstellen. Mit dieser Behandlung der Gegner durfte Billican um so zufriedener sein, als er für sein Schriftchen selbst auf lutherischer Seite, wie bei dem jungen A. Osiander in Nürnberg, auf dessen Person und feiges Schweigen er daher sehr übel zu sprechen war, Hohn und Spott gefunden hatte [2]). Nur beiläufig erwähnte Oecolampad gegen Billican auch den gelehrten und beredten Dr. Urbanus, der aber, mit Verlaub zu reden, in der Sache des Sacraments eines kleineren Verstandes sei, weder sich gebühre [3]). Noch milder als an Billican schrieb Zwingli an diesen befreundeten Mann; in dem kurzen Brief, in dem er ihn widerlegte, schmeichelte er ihm einerseits durch die Versicherung, dass er ihn, den er bisher für neutral gehalten, zum Richter zwischen sich und seinen Gegnern ausersehen gehabt, andererseits züchtigte er ihn auch wieder sehr väterlich für seine Eile in der Entscheidung und im Schreiben (wer sei so hurtig auf dem Plan gewesen wider Karlstadt als er?), die sich dann freilich durch unbeständiges Schwanken, namentlich in Briefen an verschiedenartige Freunde gerächt habe [4]). Am Schluss grüsste er auch die lutherischgesinnten Collegen Frosch und Kastenbaur (Agricola), geistreich mit ihren Namen in Beziehung auf die Streitsache scherzend, forderte aber auch die Billicane, Regius und Brenze und die andern „Candidaten“ der schönen und heiligen Wissenschaften auf, zur Besinnung zu kommen, mit der Drohung, dass sie sonst seine Krallen bald kräftiger zu empfinden bekommen, und mit dem Hohn, dass eine Fortsetzung ihres bisherigen Brief- und Buchschreibens Wasser auf seine Mühle sei [5]).

Mit der förmlichen Capitulation stand es nun freilich noch eine Weile an. Im Juni schrieb Urbanus an Oecolampad und an Zwingli freundliche Briefe: durch die gedruckten Sendschrei-

1) S. 809.
2) ep. ad Pirkh. bei Heumann S. 121 f.
3) S. 874.
4) Responsio III, 670. 672 f.
5) S. 676 f.

ben hatte er sich in keiner Weise verletzt gefühlt, nur, wie es scheint, den Zwingli's an Billican etwas zu stark gefunden; aber seine Zustimmung zur schweizerischen Lehre sprach er doch nicht aus [1]). Er gab Zwingli gelehrte Neuigkeiten, fragte, wie es scheint, auch wegen Entfernung der Messe und der Bilder an und lenkte die Rede von der streitigen Frage auf Zwingli's eigenthümliche, von der gewöhnlichen Ansicht, auch der Ansicht der Väter, abweichende Lehre von der Erbsünde, die er für keine Sünde, sondern blosse Krankheit halte (wie er im Büchlein „von dem Touff. Vom Wiedertouff vnnd vom Kindertouff" 1525 offen ausspreche), da doch Paulus an so manchen Stellen, wie nur z. B. Römer c. 7, sie Sünde nenne [2]). Es war das ein Punkt, den er schon länger auf dem Herzen hatte, wie er aus Anlass der Badener Disputation schon am 14. Juni an Ambros Blarer schrieb: in Allem wäre Zwingli, so er gekommen, der Papisten Meister geworden, nur in der Erbsünde nicht, die er sehr unrein zu behandeln scheint [3]). War das der Anfang des heftigen Angriffs, den die Wittenberger nach Oecolampads Mittheilung an Zwingli (7. Dezember 1525) auf diese schwache Seite des Freundes eröffnen wollten? [4]) Zwingli nahm es nicht so schlimm auf, liess ihm durch Conr. Sam in Ulm eine lange Epistel über die Erbsünde in Aussicht stellen und empfahl ihm seine Kirche und ihre Bischöfe (2. Juli) [5]). Am 5. August ging die wichtige Declaration über die Erbsünde, Regius gewidmet,

1) Oec. Zw. 12. Juni: *amicitiam nondum solvit.* Zw. Sam. 2. Juli (bittet ihn, bei Urbanus ihn zu entschuldigen, dass er noch nicht geschrieben) I, 519. Zw. *de peccato origin. declaratio ad U. Rheg.* (15. Aug. 1526) III, 627. vgl. S. 638, wo Zwingli ihn nochmals für seine Ansicht zu gewinnen sucht. Die Bemerkung wegen Billicans gründet sich auf S. 627 f.

2) s. die *declaratio* S. 627. 644. 628. 630. 644. Schenkel 2, 33 meint wohl eben diesen Brief Urbans, setzt ihn aber unrichtig 1525. Aus der Berufung Hubmeiers auf den Brief des Urbanus (in seinem Gespräch auf Zwingli's Taufbüchlein 1526) könnte man auf den Druck jenes Briefs schliessen, aber doch nur voreilig. S. Oec. Zw. II. 80.

3) Coll. Simler. Band 17: *vicisset semel omnes Papistas, excepto peccati originalis negotio, quod impure admodum tractare videtur.*

4) I, 445.

5) I, 519.

nach Augsburg ab, in der sich Zwingli gegen Urbanus und so Vieler, zum Theil grosser Namen, Verdacht rechtfertigen wollte [1]), was in sofern nicht genügend geschah, als er seine alte Ansicht, dass die Erbsünde nicht eigentlich Sünde und nicht Schuld, sondern nur Krankheit, natürlicher Bresten von Adams Sünde her sei, wiederholte, insofern scheinbar genügend, als er die Verdammlichkeit des Menschen in der Erbsünde ohne Christus, die er früher auffallend geläugnet, zugestand, während er freilich durch die Behauptung, die Christenkinder und wohl auch die Kinder frommer Heiden seien durch den Bund ihrer Eltern mit Gott der Verdammung enthoben, ja durch die Idee einer durch Christus für das ganze Geschlecht (nicht blos für Glieder der Kirche) gebrachten Enthebung vom Zustand der Verdammniss, sowie auch durch die versuchte Umwandlung des Begriffs der (auf Schuld zeigenden) Verdammniss in den des Zugrundegehenlassens jenem Zugeständniss in der Stille die Spitze wieder abbrach [2]). Die Antwort des Regius vom 28. September war in doppelter Weise erfreulich. Er erklärte sich durch das Schriftchen sehr befriedigt und meinte, es müsse den Verdacht der Gegner niederschlagen (!); nur die origenistische Idee von einer allgemeinen Herstellung durch Christus, abgesehen von Glauben und Erwählung, schien ihm bedenklich; einige Aussetzungen im Einzelnen wollte er ein andermal entwickeln. Dann schlug er sich auch in überraschend entschiedener Weise auf Zwingli's Seite in der Nachtmahlsfrage. Es habe in diesem Stück, erklärte er „dem einzigen Bruder", in Augsburg keine Gefahr; die Wahrheit triumphire; Etliche murmeln freilich dawider, aber sie richten nichts aus, denn sie reden in ausgezeichneter Weise in den Tag hinein in einer unverstandenen Sache. Wenn Frosch und Kastenbaur, die Zwingli gegrüsst, nicht zustimmen, so seien sie doch von aller Böswilligkeit frei [3]). Auch Oecolam-

1) Die schon erwähnte Schrift III, 627. vgl. 628.

2) vgl. nur z. B. S. 629. 637. Das Wort: verdammen im Sinn: zu Grund gehen lassen *(perire)* in der Schlusszusammenfassung S. 644. Die ἀποκατάστασις in Christo S. 640 f. vgl. auch Zeller, theol. System Zwingli's S. 60.

3) Urb. Zw. I, 544 f.

pad erhielt günstige Botschaften; im Oktober schrieb man ihm aus Augsburg: in der Erklärung des 26. Kapitels des Matthäus habe Urbanus sich recht brav gehalten; Anfang Novembers: er sei ganz übergetreten und desswegen gespannt mit Frosch und Kastenbaur [1]). Nur klagte man von dort aus über seine Unbeständigkeit [2]). Zwingli selbst in seiner Antwort wünschte Glück, aber auch Beständigkeit [3]). Auch diese schien Urbanus — wir möchten mit diesem Mann endlich zum Ziele kommen — anzunehmen; klagte doch auch Luther im Januar 1527 über seinen Fall; ja am 11. März musste er schreiben: dem Vernehmen nach drohe Urbanus ihm mit einer Schrift, wenn er gegen Oecolampad und Zwingli schreibe [4]). Auch in seiner Antwort auf die zwei Bücher Ecks von der Messe (Frühjahr 1527) zeigte er, wiewohl nicht ohne Vorsicht, die symbolische Ansicht vom Nachtmahl [5]). Aber es hielt nicht lange: ein Jahr darauf war Urbanus wieder lutherisch. Schon im Frühjahr 1527 wollte Osiander in Nürnberg es nicht glauben, dass Urban mit sammt Billican zwinglisch geworden; er nannte es zwinglische Lüge [6]), was vielleicht darauf hinweist, dass Urbanus immer noch verschiedengefärbte Briefe zu schreiben wusste. Im Juli 1528 aber fragte Luther bei ihm an, ob es wahr sei, dass er im Nachtmahl wieder zu ihm halte? [7]) Und Ausgang des Jahrs erklärte sich Regius nicht allein (gegen Blarer) für einen Gegner Zwingli's, wenn gleich für einen milden, als welcher er ebensowohl dem äussern Zeichen seinen Werth als pädagogisches Belebungsmittel des Geistes sichern [8]), wie das Ungestüm seiner lutherischen Amtsgenossen dämpfen wollte, nein! er stritt auch schon wieder lebhaft mit den beiden Lutheranern gegen Cellarius, rüstete endlich auch wieder einmal ein Büchlein vom

1) Occ. Zw. 13. Oct. I, 547. 9. Nov. I, 561.

2) im 1. Brief.

3) 16. Oct. I, 551.

4) De Wette III, 154. 165.

5) *Responsio ad duos libros Eccii de Missa.* Urb. op. II, fo. 6 ff. vgl. z. B. fo. 7. fo. 22.

6) Zw. Osi. 6. Mai 1527; II, 60 f.

7) De Wette III, 345.

8) 29. Dez., Coll. Simler. tom. 21.

Nachtmahl, das gegen den milden Geist des gleichzeitigen Briefs an Blarer auffallenden Farbenwechsel zeigt [1]). Das Büchlein ist nämlich kaum etwas andres, als sein „Denkstoff über die ganze Messfrage", den er auf Aufforderung Froschs in einer Woche, so gut es eben bei heftigem Katarrhe ging, zusammenschrieb und dem Collegen am 21. Nov. 1528 übergab. Er beschuldigt hier im Vorwort die Neuerer, das Nachtmahl zu einem Schaubrodtisch, zu einem Spott fürs Volk zu degradiren; er beschuldigt sie des Ehrgeizes, der nur Popularität und das Seine suche, der statt Erlösung aus dem Labyrinthe anzustreben, die Sache immermehr künstlich und in leidenschaftlicher Blindheit zu verwickeln strebe. Ja er spricht von „satanischem Betrug des Antichrists, der die diabolische Apostasie recapitulirt". Wahrhaftig grosse Worte, die Urbanus nach seiner Vergangenheit und Gegenwart nicht nöthig hatte: denn sieht man sich näher um, so trifft man keine Spur eines soliden Beweises, sondern nur die nicht ohne Gelehrsamkeit aus Hilarius und Cyrillus, aus Luther und Billican gewonnene Meinung: die Offenbarung des Sohnes Gottes hat eine höhere Bedeutung, als nur die einer Gemeinschaft mit Gott durch Gehorsam: das Fleisch Christi, nicht müssig jetzt im Himmel sitzend, erfüllt den Beruf, uns in Wesensgemeinschaft mit Christo und Gott zu setzen, die vergängliche Natur zu verklären, zugleich auch das Bewusstsein und Vertrauen der Versöhnung immer neu wachzurufen [2]). — Auf Urb. Regius kommen wir später noch zurück. Das Bisherige genügt aber einstweilen, um diese Persönlichkeit, den „würdigen" Urbanus (wie Plank ihn nennt) des Heiligenscheins in etwas zu entkleiden, den erst neulich wieder Heimbürger ihr umgelegt. Zwar den Vorwurf Hetzers und Zwingli's, dass er den Mantel nach dem Wind der Volksgunst gehängt [3]), möchten wir nicht so ganz aufrecht erhalten, da seine Entscheidung gegen Karlstadt und Zwingli, die ihn nicht populär machte, dagegen zu sprechen

1) Berkinger aus Augsb. an Zw. 2. Dez. II, 241 f.

2) Urb. op. 1, f. 57 ff. *Materia cogitandi de toto Missae negotio* ... vgl. besonders S. 57. S. 68 ff. S. 75.

3) I, 407. 451.

scheint [1]). Aber seine Eitelkeit, die er in dem Haschen nach schriftstellerischer Bedeutung, in jener merkwürdigen Abbitte an Zwingli, in der Empfänglichkeit für Zwingli's berechnete Schmeicheleien an den Tag legte, ist ebensowenig zu verkennen [2]), als jene auf sanguinischem Temperament, auf raschem Aufflammen und Abbrennen der Neigungen [3]), wie auf dem Mangel wissenschaftlicher Tiefe, Selbständigkeit, Besonnenheit sich aufbauende traurige Unbeständigkeit und Haltlosigkeit, die in der Zweizüngigkeit gegen Vertreter verschiedener Richtungen wie in den grossen Worten gegen den jeweiligen Gegner ihren widerlichsten und moralisch gravirendsten Ausdruck gewonnen hat. Die Bemerkung des Sohnes von Urban Regius in seiner kurzen, nicht sehr historisch gehaltenen Biographie, die Treue Urbans gegen Luther sei so gross gewesen, dass dieser geäussert, ohne seine Schwaben im Zaum haltende Treue und Wachsamkeit würde ihm der Sieg schwer werden, passt zwar vollständig zur Heimbürgerschen Darstellung, im Blick auf die Thatsachen aber und die der Thatsachen wohl kundigen Zeitgenossen klingt sie wie Ironie [4]).

---

1) s. seinen Brief an Billican, und die *materia cogitandi* fo. 57.

2) Man kann sich hiebei auch an die pompöse Unterschrift in den schmalkald. Artikeln erinnern.

3) Dieses sanguinische Temperament wüsste ich nirgends besser ausgedrückt, als in dem begeisterten Brief, mit dem er Frosch einen an diesen gerichteten und von ihm übel aufgenommenen diplomat. Ermunterungsbrief Zwingli's zurücksandte (1524), wo er für die lauteren Flammen, die dieser Gottesmann sprühe, die Ausdrücke nicht genug häufen kann. Zw. ep. I, 345 f.

4) *Vita Urb. Regii auct. Ernesto Regio, filio, in Urb. op., intro.* Vgl. dazu Gass. Chron. A. (Mencken 1, 1759): *vix e sacramentariorum faucibus ereptus;* dann Spenglers Aeusserung (Brief an Dietrich 20. Apr. 1534), dass Nürnberg an des † Froschs Stelle zu St. Sebald (1533) Urb. Regius nie habe berufen mögen: »wir kennen ihn allhie zu wol, wissen auch, wie unbeständig und *factiosus* er ist, darum meine HH. nach ihm nit trachten werden«, bei Haussdorf S. 238. Heimbürgers Unpünktlichkeit ist schon gerügt; wir erwähnen nur, dass er in der so dürftigen Ausführung S. 107 f. von Urbanus Meinungswechsel nichts zu sagen weiss als: er habe wahrscheinlich die Ansicht der Schweizer nicht in allen Punkten ohne Weiteres verwerflich finden können, und da habe dann Zwingli seine Erklärungen gar zu sehr in seinem Sinne ausgebeutet.

Gerade so bedauerlich stellt sich der Nördlinger Billican dar. Im Herbst 1526 schrieb auch er an Bucer: er könne nicht mehr widerstreben; er schrieb es auch an Oecolampad, er gestand es mündlich dem Peter Gynoräus [1]). Es imponirten ihm, wie er es 1527 aussprach, die Gründe der Schweizer, besonders Oecolampads, für eine bildliche Auffassung, es imponirten ihm ihre Beweise für die Unmöglichkeit und Absurdität eines wirklichen Fleischgenusses: „das Fleisch ist kein nütze", das Sterbliche und Vergängliche kann nicht nähren das Unsterbliche, Unvergängliche, den neuen Menschen, der aus dem Geist geboren ist. Auch in den alten Vätern sah er jetzt ebensoviele Bekenner „der Figur des Leibs Christi" [2]). Er kehrte zunächst zu seiner Allegorie zurück, machte sich aber aus ihr heraus zu Anfang des Jahrs 1527 eine eigenthümliche Vorstellungsweise zurecht, deren Hauptwerth darin liegen sollte, gegenüber den beiden blind und thöricht streitenden Parteien und Parteihäuptern, „die in der Kirche etwas sein wollen", ein Mittleres zu finden [3]). „Das ist mein Leib" heisst nach Billican zunächst: dieses Brod hier, das Brod bleibt, ist ein Bild des Leibs Christi, weil aber Gottes Wort durch den Glauben mittelst des Nachtmahls wirket in uns, dass wir in Kraft des göttlichen Geistes Christo selbst einverleibt, wie Mann und Weib Ein Leib mit ihm werden, der Leib der christlichen, Christo verbundenen Gemeinschaft (1 Cor. 10), so ist oder wird das Brod des Nachtmahls auch wahrhaftig der Leib Christi [4]). Seine neue Ansicht schrieb er nicht nur vertraulich an Melanchthon schon im Febr., jedenfalls zu Anfang März: „es missfalle

1) Oec. Zw. 9. Nov. 1526, I, 561. Zw. Os. (Mai 1527) II, 60 f. (Die Zeugenaussagen beziehen sich aufs J. 1526.)

2) Brief an Spengler, 17. März 1527, bei Haussdorf S. 249 f. vgl. Gutachten Osianders S. 245.

3) 2ter Brief an Spengler S. 251.

4) Billican ist dunkel, unverständlich, unklar fast in allen seinen Ausführungen. Obiges ergibt sich als der wesentliche Sinn seiner Aufstellung nach der doch gewiss nicht Alles missverstehenden Kritik Osianders, a. a. O. S. 242 ff., und Lincks, die ganz sicher auf diese erste Aufstellung Billicans im J. 1527 geht (gegen Haussdorf) S. 252 ff.

ihm nicht alles Oecolampad'sche", wie er sich vorsichtig über den Inhalt Spengler gegenüber aussprach, worauf Melanchthon mit der Hinweisung auf die Väter, mit der Versicherung, dass er nicht Urheber eines neuen Dogma's in der Kirche sein möchte, aber doch auch mit Erklärungen antwortete, die ihm die Verbrennung des Briefs durch Billican räthlich scheinen liessen [1]): er trat auch offen mit seinen Ansichten auf die Kanzel, und in die Gegend, nach dem lutherischen Nürnberg besonders drang der erschreckende Ruf von Billicans Abfall und Zwinglianismus [2]). Rasch bat also der eifrige Stadtschreiber Laz. Spengler den Nördlinger Freund um Aufklärungen und empfahl ihm an, mit seinen neuen Ansichten doch jedenfalls zu schweigen, fand aber durch die Urtheile der Prediger und Andrer, Osianders, Lincks, Althammers, Pirkheimers über die Antwort Billicans die Wahrheit des anfänglichen Gerüchts leider bestätigt; und nun condolirte nicht allein Spengler dem Gefallenen, es eilte die Kunde von Billicans Schiffbruch mit der Urkunde selbst rasch durch Spengler nach Wittenberg, durch Althammer nach Augsburg, und wer durch Nördlingen kam, wusste Billican davon zu erzählen [3]). Man tröstete sich über seinen Verlust mit dem Gedanken, der Mann habe ja längst gewankt, oder, die zäh festgehaltenen Beziehungen zu den Schweizern haben ihn zum Fall gebracht [4]). Von den Lutheranern proscribirt schrieb Billican einen Brief des Zorns und der Verlegenheit an Spengler, am 17. März 1527, der uns noch übrig ist. Die Indiscretion des Freundes, die Lieblosigkeit der Urtheile, die ihn zum Parteimann nach links machen könnten, das Missverständniss des ziemlich hoch herunter angesehenen „Laien" wird hart gescholten; an die Stelle des vorigen Briefs aber auch ein neuer gesetzt, mit der ausdrücklichen Bestimmung, den dortigen Predigern vorgelegt zu werden. Offen und muthig lautet zunächst die

1) an Spengler S. 248 (*scripsit Phil. superioribus diebus*). Mel. Spengl. I, 902 (Bretschn. falsch: *fere Octobri;* der Brief fällt jedenfalls ins Frühjahr).

2) S. 255. 266.

3) vgl. Spenglers u. Billicans spätere Briefe S. 247 ff. 265 ff.

4) Althamer S. 248. Osiander S. 246.

an der Spitze stehende Erklärung: er habe über das Wesen des Nachtmahls bei den Zwinglianern mehr gelernt, als bei den Lutheranern. Das Schmähen und die Possenreissereien Luthers habe er ohnehin noch vor diesem Streit nie ertragen können; durch Heftigkeit sei nach der Geschichte nie etwas ausgerichtet worden, der Arianismus, Wicleff, Huss predigen das. Gott selbst wolle nicht, dass man die Schriften der Häretiker nur so wegwerfe. Sollte er nicht auch im Koth Gold suchen dürfen? Er wiederholt bestimmt seine Behauptung: das eigentliche Fleisch und Blut der irdischen Person Christi kann man nicht essen, es nützt nichts, wie Christus selbst sagt; wenn Christus vom Essen seines Fleisches redet (Joh. 6), so ist es nicht gemeines sterbliches Fleisch, das kann kein Leben geben dem neuen Menschen, der aus Geist und unsterblichem Saamen wiedergeboren. Aber: der innere Mensch, der nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Wort geboren ist, d. h. dem fleischgewordenen Wort, hat doch auch Fleisch und Gebein und braucht dazu seine Nahrung, er muss also auch sein Fleisch oder seine Milch haben, und das ist das Fleisch und Blut des Worts, als eine Speise, die bald Geist, bald lebendiges Brod, bald wieder, was sie in Wahrheit ist, Leib und Blut des Worts genannt wird: das wird sofort unser Fleisch, unser Blut, dass der himmlische Vater uns anerkennt als seine Söhne aus seinem Saamen, dem fleischgewordenen Wort geboren, aus seiner Milch, dem Fleisch und Blut des Worts, genährt. Ebendarum ist durch den Ruf Gottes im Nachtmahl das Brod der Leib des Worts, der Kelch wahrhaft und natürlich das Blut des Worts, und es wird nun wahrhaft und natürlich die Substanz des inneren Menschen die des Sohnes Gottes durchs Wort, das Christus ist [1]. Die Ausführung schliesst mit den Worten: „nun klage an, wen du willst"; man sieht daraus, die Tendenz war doch in der Hauptsache apologetisch, dem Misstrauen der Nürnberger sollte die Spitze abgebrochen werden. Ebendarum sehen wir hier die Theorie des vorigen Briefs verändert, von der Osiander ausgerufen:

1) s. den Brief bei Haussdorf S. 247 ff. vgl. den 2ten Brief, den Billican bald darauf dem ersten nachsandte, weil er meinte, er habe Spengler doch zu sehr verletzt, ib. S. 251. Gutachten Osianders an Spengler S. 255 ff. Antwort Spenglers an Billican 4. Apr. 1527. S. 265 ff.

ist das nicht fein genarret, und deren Anstössigkeit und Gezwungenheit Billican selbst sehen mochte. Er gab eine Theorie, die realistisch und zufriedenstellend genug lautete. Das Brod ist nicht erst durch einen langen Prozess hindurch der Leib Christi, das Brod ist unmittelbar wahrhaft und natürlich der Leib Christi, das heisst, das Wort, der Geist, die innere Lebenssubstanz Christi, die uns nährt zum neuen Leben, so dass zugleich mit dem Brod als Zeichen der nährende Geist real uns gespendet wird. Die Theorie ist etwas weniger gezwungen, als die erste; gezwungen ist sie aber darum doch in hohem Grad, ja sie ist einfach falsch, denn das Einsetzungswort redet vom hingegebenen Leib, vergossenen Blut, d. h. vom realen Leib, und nicht von einem Leib, der seiner Substanz nach Geist ist, wie er am häufigsten sagt, oder Wort oder fleischgewordenes Wort, und wie die unklaren, auch den Unterschied von Wort und Nachtmahl wieder ganz verhüllenden Bezeichnungen alle lauten. Sie hat nur den Werth, dass auch sie in ihrer Weise das Bedürfniss der Vermittlung zwischen Luther und Zwingli zeigt, dass sie das Vielen sich aufdrängende Bedürfniss zeigt, auch ohne den lutherischen Realismus eine reale Gabe im Nachtmahl zu haben. Merkwürdigerweise hatte Luther selbst neben dem Areopagiten, den Billican neuerlich studirte, diesen in seiner Ansicht befestigt. Ausgang März schrieb nämlich Billican, wohl von Melanchthon — in dem verbrannten Brief — auch darüber unterrichtet, über die Grundgedanken der neuen noch nicht erschienenen Schrift Luthers gegen Zwingli an Oecolampad. Luther, erklärte er hier, Luther werde keineswegs das Dasein gemeinen Fleisches und Blutes vertheidigen, er gebe die Absurdität, die Unmöglichkeit davon zu, er werde das Wort des Herrn, d. h. das geheimnissvoll lebenschaffende, den innern Menschen aus Kraft des göttlichen Geistes zum Wachsthum bringende Fleisch und Blut Christi vertheidigen. Um das Wort, um den Glauben, um das Geheimniss der göttlichen Wirksamkeit in uns, dass wir in Christo geboren werden und wachsen, werde es sich handeln [1]). Offenbar billigt er den Grundgedanken, wie er ihn aufgefasst, es war sein eigener. Und bei der Lehre, die er daraus entwickelte,

1) Oec. Zw. 26. März II, 56.

blieb er vorderhand. In seinem schriftlichen Glaubensbekenntniss vor der Universität Heidelberg, bei der er, durch seinen Rath an Kurfürst Ludwig insonderheit als Beschirmer der hochw. Sakramente dringend empfohlen, vergeblich den theol. Doctortitel holen wollte (10. Sept. 1528), erklärte er der Zwinglianer Lehre für einen verdeckten und giftigen List, die Wirkung des hl. Geistes von den Sakramenten zu nehmen, da des Herrn Brod vielmehr wahrlich sei des Herrn Fleisch, des Herrn Kelch wahrlich und eigentlich des Herrn Blut, wie unser Körper wahrlich des Herrn Körper und unser Leben wahrlich des Herrn Leben ist, darum wir Alle ihm erstehen und seiner Herrlichkeit mittheilhaftig werden [1]). Desselben Jahrs sahen wir Urb. Regius durch Billicans Ausführungen, dass die Menschwerdung nicht allein ethische, sondern natürliche Gottesgemeinschaft vermittle, im Glauben an die Realität des Leibs im Nachtmahl sich befestigen [2]).

Zeigte Billican soweit mehr Selbständigkeit und etwas mehr Haltung als Urbanus, dessen pendelartige Bewegungen zwischen Luther und Zwingli er nicht so ganz mitmachte, so erscheint um so hässlicher die Art, wie er bei Oecolampad zugleich, den er zur muthigen Antwort wider Luther aufforderte, wie bei den Nürnbergern, denen er über den zwinglischen Irrthum und Koth allerlei Artiges sagte, der Gesinnungsgenosse sein wollte, so dass es im Frühjahr 1527 zwischen Osiander und Zwingli zum Kampf um diesen Partheigenossen kommen konnte [3]). Das Hässlichste kam noch nach. Nachdem er schon vorher in Folge des Studiums der Väter, wie er sagte, in einzelnen Punkten den Altgläubigen sich genähert, wie besonders hinsichtlich der Messe, die er als ein Dankopfer 1527 vor den Freunden, 1528 vor der Gemeinde rechtfertigte [4]), hinsichtlich des

1) Bei Dolp, Ref. von Nördl. Urk. 44. Es ist klar, dass diese Ausführung auf die obige reducirt werden kann.

2) Urb. op. I, f. 68.

3) Oec. Zw. II, 36; Zw. Os. II, 60 f.; vgl. Bill. Spengl. a. a. O. vgl. auch Buc. Zw. 15. Aug. II, 81.

4) Vgl. Osiander a. a. O. S. 245, Bill. S. 251. Linck an Spengler Sommer 1528, S. 138.

Begriffs der Kirche, die er — auch vor der Gemeinde — nur als bischöfliche anerkannte, erklärte er im September 1528 den reformatorischen Freunden in Wittenberg und in der Schweiz offen den Rücken kehrend eben in jenem Glaubensbekenntniss in Heidelberg seinen Anschluss an gemeine bischöfliche Kirche mit Verdammung nicht allein der Täufer, sondern auch der Lutheraner und Zwinglianer, deren Glauben er grösstentheils verwarf, denen er Kirche, Priesterthum, Sakramente absprach, unter positiven Erklärungen, deren tieferer Sinn, wie nur z. B. beim Nachtmahl, jedenfalls nicht der der Kirche war. Staunend las man in Wittenberg das papistische und zugleich perfide Glaubensbekenntniss. Brenz gab 1529 Billican und Nördlingen verloren. Aber im Jahr 1530 ging dieser noch weiter: geängstigt durch das Gerücht, er stehe auf einer Proscriptionsliste lutherischer Doctoren, schloss er sich auf dem Augsburger Reichstag an Eck an, unterschrieb dessen Disputationsbegehren wider die Lutheraner, beschwor im Oct. aus Auftrag des Cardinals Campegius vor einem Ketzerrichter der Mainzer Diözese sein dem Widerruf gleiches Bekenntniss, liess sich durch den Cardinal von seinem Prädicantenamt entbinden, trieb Kaufmannschaft, um nachher doch wieder, sobald die Gefahr vorbei, sein ev. Kirchenamt zu führen, während er freilich vor den Evangelischen sich brüsten wollte, dass er weder lutherisch, noch zwinglisch noch täuferisch noch papistisch sei, und dem Lutherthum wie dem Papismus beharrlich den Untergang verkündigte. Eine unglückselige, zerrissene Persönlichkeit ohne allen sittlichen Halt, ohne klare Einsichten und voll Ehrgeiz, der Urheber des lange andauernden verwahrlosten haltungslosen Zustands der Kirche, die er bauen sollte [1]).

Dem Wankelmuth der genannten Prediger standen die schwä-

---

1) So viel an diesem Ort von Billican. Die Quellen des Obigen sind: Dolp, Ref. Nördlingens Beil. n. 41—45. Brent. ad Schrad. 14. Nov. 1529, Pfaff S. 207. Schöpperlin, *prolusio schol. de vita* Bill. I. II. Corp. Ref. I. 1002. I, 1111. Zw. ep. II, 452 f.; coll. Simler.; vgl. Pistorius an Brenz (1548) bei H. J., Brenz II, 165. Man findet über diese Dinge nirgends etwas irgend Genügendes, am wenigsten bei Schenkel, in Herzogs Encycl. Art. Billican.

bischen Syngrammatisten beschämend genug als eine festgeschlossene Mauer wider den andringenden Zwinglianismus entgegen. Wir erwähnten, wie sie die Vergleichsversuche bis zur Guttenberger Versammlung hin (Dez. 1525) entschieden ablehnten. Ein Colloquium der streitenden Theile in grösserem Massstab wurde zwar wieder im Frühling 1526 von Fürsten, unter denen wir besonders an Markgraf Phil. v. Baden zu denken haben, und andern einflussreichen Männern offenbar auf Anregung der Strassburger angestrebt, aber es kam nicht zu Stand [1]). So blieben denn die Schwaben einfach in ihrer kriegerischen Position. Da war auch für die Schweizer kein Grund zur Schonung mehr. Zwingli besonders sprach sich in einer offensiven Weise aus, die gegen sein gleichzeitiges Verfahren mit Billican und Urban sehr contrastirt. Zuerst gab gleichzeitig mit der Antwort an Billican (Frühjahr 1526. s. o.) Oecolampad sein Antisyngramma gegen die Schwaben heraus. Er hatte nach der Aufforderung Zwinglis schon Dez. 1525 beschlossen, wenn der Freund so jammerwürdig handle, das Syngramma drucken zu lassen, ihn für sein jugendl. Spielen mit dem Druck seiner Antwort vom Nov. 1525 vor der Welt zu strafen [2]). Wiewohl nun das Syngramma gerade so ohne Zuthun Brenzens in Druck kam, als der erste Brief Brenzens an Bucer [3]), so rückte Oecolampad doch der öffentlichen Meinung wegen auch mit einer Druckschrift heraus, ähnlich wie zur selben Zeit (8. März) auch Bucer jenen Brenz'schen Brief durch eine gedruckte „Apologie" beantwortete, in der er in der oben bezeichneten Weise die Strassburger Lehre besonders vom Nachtmahl entwickelte, in der Annäherung an den „in Jahren jugendlichen, durch Gelehrsamkeit und Sittenreinheit wie ein Greis ehrwürdigen Brenz" das Möglichste leistete, sein eigenes Auftreten rechtfertigte, die Brenzschen Angriffe abwies, mild und doch als Gekränkter durch die Verkennung seines Friedensstrebens und die, wie er meinte, Oecolampad gegenüber

1) Buc. Zw. I, 481. (Anf. März) vgl. Bill. Sleupn. 17. März, Haussdorf S. 229 f.

2) Zw. Oec. 1. Dez. 1525; I, 444. Oec. Zw. 6. Dez. I, 445.

3) Apol. Buc. fol. 5.; Zw. ep. I, 480. f.

auffallend harte Beurtheilung: ein merkwürdiges Zeugniss seiner irenischen Bemühungen, ein wohlthuendes Zeugniss eines weichen, dem Hader und Streit zumal in evangelischer Sache tief innerlich abgeneigten Gemüths. — Das Antisyngramma deckte die Blössen der gegnerischen Ansicht, die magische Wirksamkeit des Worts, von Christus hinsichtlich der Einsetzungsworte nirgends gelehrt, die unklare Vorstellung vom Leibe Christi, die Schwierigkeit der ganzen Vorstellung ebensogut auf, als es andererseits die Wirksamkeit des äussern Worts und Sakraments als instrumentale Ueberbringer der bei Oecolampad ohne Vermittlung für den Menschen in Anspruch genommenen Erlösungsthatsachen völlig verkannte, während es zugleich die alte Behauptung aufrecht erhalten wollte, es bestehe in der Sache nur ein Wortstreit. Weil es aber den Landsleuten „noch nicht gegeben ist", nimmt er von ihnen vorläufig den Abschied der Trennung [1]). Im Spätsommer schrieb er auch noch eine Antwort auf Luthers (längere) Vorrede zum Syngramma nebst einem kurzen deutschen Summarium des Antisyngramma [2]). Auch in der Antwort an Billican bedachte er die Schwaben, weil Billican und Urbanus ihrer lobend gedachten, mit Klagen gegen ihre argen, bei seinem friedlichen Auftreten doppelt harten Beschuldigungen [3]). Zwingli widerlegte die Hallenser zunächst nicht, aber in dem gedruckten Brief an Billican (März 1526), zum Theil auch schon in seiner klaren Unterrichtung vom Nachtmal (Febr. 1526.) [4]) blamirte er sie, „einen gewissen Brenz und Isenmann" öffentlich: ihre Gewaltthätigkeit gegen die Schrift, ihren Hochmuth, ihre fluchwürdige Impietät, ihre Unbescheidenheit, mit der sie, die 14 Leute, die gemeinen Landbischöfe, Parthei machen und ohne ihre Kirchen zu fragen tyrannisch entscheiden wollen, ein böses Beispiel, um so schlimmer, weil jeder Athemzug bei ihnen der Teufel ist und die Verläumdung, dass die Gegner der Teufel treibe. Das Beste wäre, ein Sylla würde von

1) Vgl. Herzog 2, 98 ff.

2) Walch 20, 727 ff.

3) Vgl. Zw. ep. I, 464. Walch S. 796 f. 884 f.

4) Zw. op. II, 1, 464. (gegen die Bezweiflung der öcolampad'schen Auctoritäten aus den Vätern).

ihnen erkaufen, dass sie nie mehr schreiben, oder ein Amphiktyonengericht würde das Urtheil über den Knaben, der den Rebhühnern die Augen ausstiess, erneuern! [1]) In der später zu erwähnenden Antwort an Jac. Strauss (Nov. 1526.) redete er aus Anlass der Theorie vom allmächtigen Wort vom „narrachten Büchlin" der Schwaben, der „blinden Zürlimürrler" (Schwätzer), — in viel Jahren das Närrischeste! — nannte bei solchen Theorieen Pabst und Päbstinnen, die Stützen aller Finsterniss, gottwillkommen, hiess die neuen Päbste nicht zu Menschen, sondern zum räudigen Hund Ulyssis mit dem Wort Christi an den Aussätzigen: sei rein! hingehen, ob sie ihm wohl damit „den Wüst" vertreiben: als wirkte das äussere Wort Wunder, und nicht vielmehr die Kraft Gottes, die nicht ans äussere Wort, nicht einmal an jedes Verheissungswort gebunden ist, sofern ein speciell gegebenes Verheissungswort für uns oft rein geschichtliche Bedeutung hat, sondern allein an ein ausdrücklich allgemein auch für uns gegebenes Verheissungswort. Wo aber ist im Nachtmahl ein solches Verheissungswort! [2]) Noch heftiger trat er, wie er schon im Febr. 1527 Sam in Ulm ankündigte, in der *amica exegesis* über das Nachtmahl an Luther (1. Apr. 1527.) gegen Brenz auf [3]). Da bedauert er gegen Luther, dass er diese Schrift habe empfehlen können, welche ein neues Pabstthum von Myriaden kleiner Tyrannen mit sich bringe: eines Brenz mit seinen zweimal sechs „trivialen Bischöflein" und „Männlein", die ohne Weiteres entscheiden, während sie ihre Kirchen sichrem Vernehmen nach nicht weiter belehren, als dass sie sagen: ihr Leute, es ist eine neue, die schrecklichste Ketzerei aufgestanden, verstopfet eure Ohren! eines Brenz, des Menschen, nein! des undankbaren Thiers, das seinen Lehrer so misshandelte! dieses Brenz, der sein Bischen Beredtsamkeit an dem Einen Büchlein verpufft hat, dessen Jugend und Gelehrsamkeit zu zart und schwächlich war, um die Alten, die Oecolampad behandelte,

---

1) Ep. ad Bill. III, 669.

2) Zw. Werke. II, 1, 492 ff.

3) Zw. Sam 12. Febr. II, 28: *Suevos paulo acerbius accipimus. Amica exegesis eucharistiae negotii ad M. Lutherum* Zw. op. III, 459 ff. Ueber das Syngramma S. 471—479.

zu verstehen [1])! dessen Klarheit Unklarheit, Nebel, schwarze, auch die klarsten Schriftwahrheiten trübende Nacht, dessen versuchte Ironieen und Sarkasmen so ungeschickt und frostig als möglich sind [2]). Die Unklarheiten zu zeigen hat der klare, verstandesscharfe Zwingli neben den Expectorationen sich alle Mühe gegeben. Wie geisselt er Schlüsse, wie den: so gut der Glaube Gott wirklich gegenwärtig hat, so gut hat er den Leib Christi gegenwärtig. Als wäre ideelle Gegenwart für den Glauben reelle, als machte die glaubige Vorstellung Christi mir den Oelberg mit den Aposteln, mit Judas und Petrus, dem zornigen Dolchführer, leibhaftig gegenwärtig, als wäre mit der Gegenwart Gottes für den Menschen auch ohne Weiteres jede Creatur uns präsent [3]). Diese Leute reden nur immer von den klaren, einfachen Worten des Texts, und achten Gegengründe für nichts; die Tropen der Schrift schauen sie an, wie das Tigerthier Menschentritte [4]). Das Wort, sprechen sie — und sie reden von äusserem, innerem, ewigem Wort, da doch Alles Ein Wort ist, das Wort macht uns Christum gegenwärtig. Aber dann heisst es wieder: der Glaube macht ihn gegenwärtig. Und die erste beste glaubige Ueberlegung des Leidens Christi macht den Leib realiter gegenwärtig. Wie geht hier Alles durcheinander: Wort und Glauben, reale und ideale Gegenwart. Die letztere ist ihr eigentlicher Sinn: der Glaube geniesst den Leib, wie auch wir reden, aber sie machen den Leuten Dunst vor, als hätten sie reale Gegenwart [5]). Nimmermehr bringt das Wort weder den Leib noch auch nur Sündenvergebung: das Wort belehrt uns nur, erlöst wird man nur durch den Zug des Geistes, der dazu kommt. Am wenigsten thut das Nachtmahlswort Wunder, denn nirgends verheisst der Herr für dasselbe seine Wirksamkeit. — Bei aller theilweis wirklich aufräumenden Schärfe dieser zugleich auch berechnend Zwiespalt zwischen Luther und Brenz säenden Kritik hat Zwingli dennoch den guten Kern der Sache: die Gebun-

1) S. 471 f.
2) S. 472. 479.
3) S. 475.
4) S. 479.
5) S. 476 f.

denheit des Heils ans Wort, die Gebundenheit des Glaubens und glaubigen Essens an das objectiv, obwohl ideal, gebende Wort nicht erkannt [1]).

In Folge dieser Behandlung, die nur aus dem leidenschaftlichen Zorn des in seinem Siegeszug aufgehaltenen Eroberers zu erklären ist, war zwischen Brenz und Zwingli die Versöhnung abgeschnitten. Brenz lässt es selbst fühlen in seiner früher erwähnten Schrift gegen Bullinger, obwohl er dessen Vermuthung, als sei er durch Zwinglis Angriff auf seine schriftstellerische Ehre zu seiner Stellung getrieben worden, entschieden abweist, wie dieses rücksichtslose Wüthen des speerschüttelnden und sein Fleisch den Vögeln unter dem Himmel versprechenden Goliath gegen ihn, der ihm niemals etwas zu Leid gethan, ihn verbittert hat [2]). Gross zeigte sich Brenz gegen den kleinlichen Angriff, indem er einfach schwieg. Auf Verläumdungen und Lügen glaubte er stille sein zu dürfen, den Hohn wollte er ertragen, seine Schwachheit in so Manchem bescheiden und schön, wie schon im Brief an Bucer anerkennend. Auch hielt er den Mann einer Antwort gar nicht werth, den er nicht für ein Mitglied der wahren Kirche des Sohnes Gottes anerkennen konnte. Soweit er abgehalten werden musste, schien ihm der Vorkämpfer Luther eines Gehilfen mit nichten zu bedürfen [3]). Auch Oecolampad antwortete er nicht mehr, obwohl dieser in Folge einer neuen Versammlung der Schwaben (Anf. Febr. 1527.) einen neuen Angriff fürchtete [4]). Demohngeachtet hatte Brenz die Gegner aufmerksam gelesen, aus ihnen gelernt, seine Ansichten festgehalten, aber etwas gereinigt. In seiner Erklärung zum Evangelium Johannis, die er den Kraichgauer Getreuen 1. März 1527 widmete, und in der er ohne viel Polemik, ja ohne einen Gegner zu nennen, zum 6. cap. seine Nachtmahlsansicht entwickelte, ebenso auch in dem Brief an die Reutlinger vom 13. Apr. 1527 finden wir dies ausgesprochen [5]).

1) S. 476 f.
2) Tom. 8, S. 1003.
3) S. 1004.
4) An Zw. 4. Febr. 1527. II, 25. an Sam 10. Febr. in Oec. ep. S. 952 f.
5) *Exegesis in Ev. Joh.* Tom. 6, S. 778 ff. Die betreffenden Be-

Die Anschauungsweise ist im Ganzen mit der früheren übereinstimmend [1]). Die Gaben Gottes werden durch Wort und Sakra-

---

merkungen zu c. 6 S. 854 ff. In der Polemik gegen die, welche die Gnadenmittel aufheben (S. 855), ist offenbar besonders Oecolampad gemeint. Der Brief an die Reutlinger bei Pfaff S. 36 ff. Ich bemerke, dass die Bemerkungen H. J. 1, 169 über den Joh. Comm. von Brenz gerade die Hauptsache nicht treffen.

1) Ueber die Anschauungsweise des Syngramma bin ich auch durch die Gegenbemerkungen Schenkels in seinem: Unionsberuf des ev. Protestantismus S. 231 f. keines Besseren belehrt worden. Ich bewundre an diesen Bemerkungen nur ein Muster von Missverständniss oder Sophisterei. Hier ist kein Raum, ausführlich zu antworten. Aber jeder billige und pünktliche Leser meiner Ausführung mag antworten, ob das meine Auffassung des Syngramma ist, was er dafür ausgibt, um natürlich sofort seinen Widerspruch daran zu hängen, ob ich nicht vielmehr in jener Stelle nur Einen Grundgedanken des Syngramma bis zu seinen Consequenzen begleitete, um nachher die herrschende realistischere Anschauung in grösster Bestimmtheit aufzustellen. Daher ist es Windmühlenkampf, wenn Schenkel mir den Satz: *panis corpus Christi* entgegen hält; das reale Dasein des Leibs beim Brod, ja im Brod lehre auch ich, nur aber verwahre ich mich gegen die Schenkel'sche, der Impanationsvorstellung nahe kommende Auffassung von einem „Hineingeschaffenwerden" des Leibs ins Brod, und beharre noch jetzt — trotzdem dass Sch. noch jetzt für diese feinere Frage kein Auge hat — bei dem früheren fast auf jede Seite des S. gestützten Begriff, dass die Verbindung von Brod und Leib nur eine comitative ist, indem in simultanem Akt zugleich mit dem Brod der ins Wort, nicht ins Brod eingeschlossene Leib übergeben wird: *corpus per verbum in pane distribuitur, corpus in verbum inclusum pane distribuitur, corpus verbo commendatum pane gestatur.* Die aus dem vulgären Sprachgebrauch genommene kurze Bezeichnung: *panis corpus* premirt Sch., übersieht aber völlig die fortdauernde Immanenz des Leibs im Wort, im Nachtmahlswort, das zum Brod comitativ hinzutritt. Oder will er etwa lehren: das Nachtmahlswort werde mit seinem Leib dem Brode immanent? — Schenkel hat dann noch durch zwei Beweise sein Urtheil über meine »lesenswerthe, aber durch allzu rasches und absprechendes Urtheil nicht selten irre führende« Abhandlung zu begründen gesucht. Der erste erledigt sich, ohne dass wir ein Wort darüber verlieren, durch die erwähnte Thatsache, dass Sch. meine Ausführung so gründlich missverstanden, so oberflächlich gelesen hat. Der zweite bestünde nach ihm darin, dass ich als „Unbegreiflichkeit" an ihm gerügt, was ich selbst auch sage. Auch hier begehre ich nur billige und pünktliche Leser. „Unbegreiflich" ist est, dass Sch. gar nichts davon weiss, welche Bedeutung das Syngramma

ment geschenkt und ausgetheilt, und zu ihnen gehört auch der Leib. Die vom Empfang unabhängige Objectivität der Gabe, des Angebotenen tritt sogar in gut lutherischer Weise gegen früher mehr heraus. Nun sind aber mehrere bemerkenswerthe Differenzen. Vor Allem: Leib und Blut wird uns im Sakrament schlechthin gerade so ausgetheilt, wie sie uns im Wort ausgetheilt werden. „Wie der Leib Christi durchs Wort uns mitgetheilt wird, wird er uns mitgetheilt durch das Brod des Nachtmahls kraft des Worts". „Wenn der Diener die Rede predigt: Christus hat sich dir ganz geschenkt mit all seinen Gütern, theilt er da nicht dem Glaubigen nicht allein Leib und Blut Christi, sondern auch den ganzen Christus aus? Was sollte nun hindern, dass Leib und Blut nicht auch ausgetheilt würde durch das Wort des Nachtmahls: nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird? Und werden unsrem Glauben durch diese Rede Christi Leib und Blut geschenkt, warum sollten sie ihm nicht auch geschenkt werden durch das Medium von Brod und Wein?" [1]) Die identische Wirkung des Worts überhaupt und des Nachtmahlworts ergab sich uns schon im Syngramma, aber erst hier wird diese Identität ausdrücklich eingestanden. Ferner wird der Gedanke eines Zusammenseins zweier Körper in einem Raum, daher auch der im Syngramma noch nicht geläugnete Conflikt mit Aristoteles hier ganz entschieden und in dreifacher Wiederholung abgewiesen. Leib und Blut ist nicht in Brod und Wein, um hier fleischlich und aristotelisch zu sein, sondern um unsrem Glauben zu dienen. „Wir fragen nicht, ob im Brod Christus

dem Leib Christi im Nachtmahl ausdrücklich zuschreibt; sehr begreiflich aber ist, dass ich nachher sage, das Syngramma habe in diesem von ihm aufgestellten Begriff doch dem blosen Wort gegenüber nichts Specifisches. Sind das also die Beweise, durch die Sch. trotz des beigefügten Lobs meine Abhandlung verdächtig zu machen weiss? Und solche Vorwürfe von dem Vf. der wenig bedächtigen und empörend absprechenden Darstellung des Syngramma im Wesen des Prot.? Ich stehe nicht an, eine solche Art von Gegenkritik, über die ich leider absprechen muss, sehr bedauerlich zu nennen; und nur darüber bin ich erfreut, dass Sch. indessen seinen Ton gegen das Syngramma gemässigt, auch einige seiner auffallendsten Behauptungen stillschweigend zurückgezogen hat.

1) S. 857.

seinem Leibe nach so sei, wie die menschliche Vernunft ins Brod ein Körperchen hineinphantasirt. Mit so thörichten Vorstellungen mag sich fleischliche Klugheit beschäftigen, es mag irgend ein Aristoteles die Umkehrung der Náturordnung anstaunen, wir handeln die Sache des Glaubens, nicht der Vernunft. Nur das suchen wir, ob durch Brod und Wein unserem Glauben geschenkt und ausgetheilt werden Leib und Blut Christi" [1]). Uebereinstimmend damit finden wir endlich auffallenderweise den im Syngramma so stark und oft premirten „leiblichen Leib" *(corporale corpus)* hier mit keinem Wort mehr genannt, es heisst jetzt einfach „Leib und Blut wird dem Glauben mitgetheilt," oder „Leib und Blut ist dem Glauben wahrhaft gegenwärtig". Das also ist der klare Fortschritt: die reine Immanenz des Leibs im Wort tritt klar heraus, die gröber realistische Anschauung, im Syngramma noch vertreten, von Oecolampad angefochten, von Zwingli verläumdet und bösartig ausgelegt, ist entschieden abgewiesen. Zweitens. Diese Immanenz im Wort was scheint sie anders zu sein als die früher bezeichnete ideelle Gegenwart, wenn doch offen zugestanden ist: es ist dieselbe Gegenwart des Leibs, die jedes den „Christus für uns" verkündigende Predigtwort uns bringt? Oder bringt das Predigtwort denn etwa den realen Leib? So hätten wir rein und sauber die oben gegebene Theorie, in der auch die Brenz'sche in derselben Schrift ans Nachtmahl gestellte Forderung: die Gaben Christi gegenwärtig zu lassen, damit man nicht gezwungen ist, vom Tisch des Herrn hungriger wegzugehen, als man gekommen ist, befriedigt wäre [2]). Dennoch hat Brenz diese Meinung nicht; es bleibt auch hier dabei, dass Leib und Blut durchs Wort geheimnissvoll, *in mysterio* uns geschenkt wird [3]). Allerdings also der reale Leib durch jedes Predigtwort. Am Gedanken einer mystischen Immanenz Christi, seiner Gaben, des Leibs und Bluts im Wort bleibt er hängen, die Uebergabe des Leibs durchs Wort macht er, so nahe er der Wahrheit ist, zuletzt immer wieder aus einem natürlichpsychologischen Prozess zu einem reinen, ja unaufhörlichen, daher auch gegenüber der

1) S. 856. 858. 860.
2) S. 858 f.
3) S. 857.

lutherischen Theorie monströsen Wunder; an die Stelle des klaren Gedankens setzt er zuletzt immer eine unklare, mystische, ja phantastische Vorstellung [1]). Nur bei dieser Auffassung ist seine Stellung zu Luther jetzt und nachher verständlich. Nur so blieb er Luthern, mit dem er sich daher auch in dieser Schrift eng verbunden weiss, in der Nähe; nur so konnte er sich den Gegnern, statt ihnen jetzt näher zu treten, so feindlich, wie nur jemals, entgegenstellen, wenn der Brief an die Reutlinger sie die Werkzeuge des Satans nennt zum Sturm wider die Kirche, nachdem Bullen, Edicte, Bauernkrieg nichts gefruchtet, und die Ausführung über das Nachtmahl im Commentar mit den Worten schliesst: „wer schmutzig ist, der nehme zu an Schmutz, wer streitet, der streite. Was ich geschrieben, habe ich in gutem Glauben geschrieben; verachtets einer, seinem Herrn wird er stehen oder fallen". Das galt Zwingli besonders [2]).

An dem Bruch war also nichts mehr zu ändern. Die theilweise Veränderung der Ansicht scheinen die Schweizer anfangs gar nicht bemerkt zu haben, während später Bucerianer von der linken Seite, wie Musculus in Augsburg schon 1534, und bald die Zwinglianer überhaupt ganz eifrig die Formeln dieses Commentars unterschreiben wollten [3]). Oecolampad mochte sanguinischerweise im Dz. 1527 noch meinen, wenn er seinen Brenz durch eine Einladung zum Berner Religionsgespräch ziehen könnte, zuversichtlich ihn bekehren zu können [4]), aber Brenz erschien hier nicht, gleich im Jahr 1528 musste Oecolampad von Neuem über alberne

1) Der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung ist, dass Brenz selbst später noch, als er entschieden die reale Präsenz im Nachtmahl lehrte, die Gegenwart des Leibs Christi durchs Wort überhaupt und durchs Nachtmahlswort nicht gehörig zu unterscheiden wusste. Auch jene war ihm also eine wahrhaft reale, und der Schluss zeigt sich als falsch, dass wegen der Undenkbarkeit einer realen Präsenz des Leibs durchs blosse Wort auch die Präsenz desselben durch das keine specifische Bedeutung geniessende Nachtmahlswort nicht als reale zu denken wäre. Vgl. de maj. Christi tom. 8, S. 964 f.

2) ep. ad Reutl. bei Pfaff S. 36 f. Ev. Joh. S. 860 f.

3) Oec. Zw. II, 226. (vgl. dagegen H. J. I, 169.) Musc. Buc. 22. Aug. Siml. coll. tom. 36.

4) An Zw. 18. Dez., II, 129.

Angriffe auf Zwingli am Schlusse des Brenz'schen Prediger-Commentars (wider die ruhmsüchtigen, die furchtbaren Kirchenkämpfe verschuldenden Bücherschreiber?) klagen [1]), und vollends zu Anfang des Jahrs 1529, als Frecht vor der Pest in Heidelberg fliehend in zweimonatlichem Aufenthalt bei Brenz in Hall Alles und das Letzte versuchte, aber gestehen musste, dass er einen eigensinnigeren und hartnäckigeren Menschen wahrlich noch nie gesehen habe, der kaum bewogen werden konnte, die von Oecolampad ihm zugesandte Apologie gegen Luther zu lesen, und das versprochene Urtheil darüber Frechten auch nicht lieferte, erkannte man endlich deutlich, dass bei Brenz nichts mehr auszurichten sei [2]). Brenz blieb auch nachher, in der Frage der Concordie und der politischen Verbindung, der hartnäckigste Gegner. Und seine Syngrammatisten blieben ihm fast durchgängig treu. Dass Manche von ihnen mit den Strasburgern in freundlicher Verbindung blieben, wurde zwar von diesen ausgebeutet, aber doch nur als Schritt zur Einigkeit angesehen (Nov. 1527), während Oecolampad, sicher ohne genügenden Grund, im Febr. an Zwingli schrieb: Einige seien abgefallen [3]). Nur der Pfarrer von Fürfeld, Martin Germanus, fühlte sich zu Anfang 1529 durch Zwingli's Antwort über Dr. Luthers Bekenntniss (1528) auf die andere Seite hinüber getrieben, und reiste im Frühjahr im Eifer über Strassburg nach Zürich, um sich, der thörichte, verführte Mensch, in seiner sakramentischen Philosophie, wie Brenz an Lachmann schrieb, bestärken zu lassen [4]). Auch hier war wieder die Hoffnung Oecolampads, er werde nun die Mehrzahl zur Besinnung bringen, ebenso sanguinisch, wie die Furcht Melanchthon's, dass die Schwaben abfallen, wesshalb er im Juni 1530 Lachmann in Heilbronn schrieb, überängstlich; denn im September dieses Jahrs musste Oecolampad selbst Zwingli gestehen, dass die grosse Mehr-

---

1) Oec. Zw. Sept. 1528 II. 226. Vgl. die *explicatio Ecclesiastae* (1528), Brent. op. 4, S. 121.

2) Frecht an Bucer, 25. April 1529, Coll. Simler. tom. 22.

3) Oec. Zw. 4. Febr. 1527 II, 25; Cap. Zw. 7. Nov. II, 112.

4) Cap. Zw. 28. Apr. II, 284. Oec. Zw. 3. Mai II, 289. Brenz an Lachmann 3. Mai abgedruckt in H. J., Brenz I, 436.

zahl der Syngrammatisten noch wacker und siegestrunken gegen die Schweizer schreie! [1])

An Brenz und den Seinigen brach sich der Siegeszug des Zwinglianismus in Schwaben; und wer könnte es im Angesicht aller Thatsachen läugnen, dass eben die Persönlichkeit des Mannes, der an der Spitze stand, für die luther. Haltung dieses Kreises von entschiedenster Bedeutung war? Es war ebenso die theologische Tüchtigkeit und der theologische Charakter, die Schriftvertrautheit und die Gewandtheit der Kirchenleitung, wie jenes milde, anspruchslose, gewinnende Auftreten, das Melanchthon rühmte, das auch Bucer und Oecolampad nach der Entzweiung noch theilweis anerkannten, was Joh. Brenz zum Mittelpunkt, zum Leiter und Führer eines grösseren Kreises machte. Wer kennt nicht Luthers neidlose Anerkennung Brenzens, den er in allen Dingen grösser nannte, als sich selbst, dessen exegetische Schriften mit ihrer gewandten, blühenden, klar, sanft und ruhig sich fortbewegenden Sprache und ihrem tiefen Eindringen in die Gedanken der Schrift ihm das Seine fast wie eckeliges Stümperwerk und rauhen Nordsturm gegen das sanfte Säuseln jenes Geistes erscheinen liess [2]). Wer kennt nicht aus der ersten Haller K. O. (1526) den Mann reicher Erfahrung, gründlicher Lebensbeobachtung und liberaler Lebensbeurtheilung, richtiger Grundsätze, den feinen, alles wohlüberlegt, masshaltig, zierlich und gerundet aufbauenden Kirchenordner! Seine Haltung gegen den Zwinglianismus war in erster Linie durch sein persönliches religiöses Bedürfniss, von dem aus ihm Zwingli als Neuerer gegen die Postulate des Christenthums und bei seinen Agitationen nach kirchlicher und politischer Seite als ein ausser der Kirche Christi Stehender, als ruhmsüchtiger und reichsfeindlicher Wühler erschien, dann auch durch die persönliche Verunglimpfung, die er erfahren, endlich durch der Zwinglianer nicht immer redlichgemeinte Vermittlungsversuche, in denen sein Wahrheitssinn Lüge und Täuschung sah, entschieden [3]).

1) Mel. Lachm. 3. Juni bei Jäger, Mittheilungen zur schwäb. fränk. Ref. Gesch. S. 148 f. Oec. Zw. 25. Sept. 1530; II, 518.

2) ad Brent. 30. Juni 1530, Dewette 4, 56; 26. Aug. S. 148 f.

3) Vgl. Brief an die Reutlinger, Pfaff S. 37. gegen Zwinglis Reichs-

Und zwar möchten wir jene persönliche Verleztheit nicht so ganz in den Hintergrund stellen: wie Brenz noch in seinen alten Tagen mit Indignation von der durch Zwingli verübten Prostitution redet, so sieht man ihn auch sonst besorgt für seinen guten Ruf, wie er z. B. dem Heilbronner Rath 1531 die Mitwirkung bei einer Disputation auch darum abschlug, weil das Zusammenstehen mit etlichen halben oder ganzen Zwinglianern seiner Person nachtheilig und argwöhnisch werden möchte [1]). Auch das gehört zu seiner Charakteristik.

Die Bedeutung nun aber, die Brenz als Führer einer selbständigen, von Luther trotz jener Halbheiten nicht unwesentlich differirenden, den Calvinismus präformirenden Fraction im Nachtmahlsstreite hatte, wurde sehr verringert durch den Mangel an Selbständigkeit, den er gegenüber von Luther und Wittenberg nur immer mehr herauskehrte. Es war nicht allein die Pietät gegen Luther, „den Vater", dem er das Grösste auf Erden zu danken hatte, und mit dem er seit 1527 auch in brieflichem, durch Luther selbst eröffnetem Verkehre stand [2]), es war die volle Anerkennung der geistigen Superiorität des „Heros", des „grossen" Luther gegen ihn, den „ungeschickten, groben und rauhen Brenz", wie der Nürnberger Gesandte in Augsburg, Hier. Baumgärtner, ihn dem Stadtschreiber Laz. Spengler zeichnete [3]), das Bewusstsein seiner subalternen Stellung, die allerdings in der Abhängigkeit seiner Grundgedanken von Luther und im Mangel klar und scharf ausgeprägter dogmatischer Anschauung deutlich heraustritt, sowie eine von Haus aus „schier gar zu leise und sanftmüthige Natur" [4]), die ihn zur Nachgiebigkeit stimmte

destructionsgelüste vgl. das Brenzsche Gutachten an den Markgrafen v. Brandenburg in H. J. I, 436 ff., das Gutachten des von ihm abhängigen Lachmann in Heilbronn, Jäger, Mittheilungen S. 142. Gegen die falschen Concordiemänner vgl. Brief an Engelmann und Schnepf 1543, H. J. 2, 135 ff.

1) H. J. I, 381.

2) Brenz an Luther 1530; H. J. I, 369. Luther an Brenz, 28. Nov. 1527, bei Dewette III, 230.

3) C. Ref. II, S. 363.

4) W. Bidenbach in der orat. funebr. H. J. 2, 508.

auch in Punkten, wo seine Ansicht ein Recht hatte, verfochten zu sein, und wo sich ihm der Unterschied von Luther unmöglich verbergen konnte. Wie hat er an der Hand Melanchthon's auf dem Augsburger Reichstag zu jenen masslosen Concessionen an die Altgläubigen gestimmt, die die ganze evang. Welt verurtheilte, die Brenz selbst, sich überlassen, nie gemacht hätte! Wie hat er im Jahr darauf seine eigenthümliche Ansicht vom Glauben, der rechtfertigt mittelst der aus dem Glauben durch den h. Geist beginnenden Gesetzeserfüllung, gegen den Widerspruch Luther's und Melanchthon's schnell zurückgenommen, oder vielmehr nur für einen ungeschickten Ausdruck erklärt [1]). Wie hat er auf dem „Götzentag" in Urach 1537 der Abschaffung der Bilder in erster Linie als Einwendung das Geschrei entgegengesetzt, das entstehen müsste, als verurtheilte man damit den Kurfürsten v. Sachsen und andre Stände [2]). Bis auf Kleinigkeiten hinaus, wie z. B. in der Schreibung des Namens Zwingli, machte er sich damals von Melanchthon abhängig [3]). Da war denn auch in der Lehre vom Nachtmahl keine Beständigkeit. Brenz ging zu Luther ganz hinüber. Hatte er bis zum Jahr 1527 den Leib nur im Wort, den Leib nicht an's Brod gebunden, den Leib als Genuss nur für den Glaubigen, für die glaubige Anschauung, so finden wir dagegen schon im folgenden Jahr eine sehr verschiedene, auch durch ängstlichen Anschluss an den Namen Luther's auffallende Auffassung. Vor Allem trat er jetzt ohne Rückhalt zur strengrealistischen Ansicht Luthers über, und die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibs suchte er wie formell in dem Worte Christi, „der da sitzt eines allmächtigen Vaters allmächtiger Sohn", so materiell in der Ubiquität des Leibs. „Der schreckliche Irrthum" der lutherischen Ubiquität hatte, wie Bucer schon 8. Febr. 1528 an B. Burgauer schrieb, an Brenz und seinen Syngrammatisten die gelehrigsten Schüler. Bei der Vereinigung der beiden Naturen hat die göttliche Natur, so lehrte Brenz schon jetzt, alle ihre Güter auf die mensch-

1) C. Ref. II, 510.
2) H. J. II, 61.
3) de incarn. Chr. tom. 8, S. 1002.

liche ausgeschüttet: wie jene ist diese unsterblich, leidenslos überall, und zwar von Anfang an. Nur durch Exinanition, durch freiwillige Resignation ist die menschliche Natur sterblich geworden. Frecht, der in Hall auch hierüber belehrt wurde, meinte selbst bei Thomas und Scotus solche Träume nicht zu finden [1]). Aber wir haben nicht allein nicht mehr eine blose ideelle Gegenwart im Wort, für den Glaubigen, wir haben eine Gegenwart im Brod, eine locale Gegenwart selbst in der silbernen oder goldenen Schaale, in die das Brod gelegt wird [2]), eine nicht allein geistliche, sondern auch leibliche Speise, wirklich gegessen, nicht blos geglaubt, [3]) und gegessen auch von Unwürdigen, und als permanent bleibende Thatsache — gegessen selbst von Mäusen! Diese Auffassung tritt uns besonders in einem Gutachten an den Ansbacher Kanzler Vogler vom 1. Sept. 1529 entgegen. [4]). Sobald die Consecration geschehen, ist der Leib Christi schlechthin da für Alle und Jede: sonst hätte der Prediger gelogen, sonst wären die Worte: das ist mein Leib, nicht wahrhaftig, sonst würde der Leib erst durch dein Essen und Glauben. Macht aber der Glaub nicht den Leib, so kann es der Unglaub nicht verhindern. Das Wort macht es; und es will Christus vielmehr ehe, dass der Unglaubige, ob er es wol seinem Dünkel und Unglauben nach nur für schlecht Brod achtet, seinen Leib empfahe, denn dass sein Wort eine Lüge sei. Sollt' der Unglaub Gottes Worts Wahrheit etwas entziehen, so wäre kein Wort Gottes wahr auf Erdreich, dieweil so viel Unglaubiger sind. Das ist aber wahr: der Unglaubige empfahet wohl den Leib Christi, er geneusst aber seiner Güter nicht. — Auch die Maus empfängt in einer consecrirten Hostie den Leib Christi; denn soll das Wort Christi darüber gesprochen eine Lüge sein? der Mäus Kraft stärker sein, dann das Wort Christi? Es müssten eher alle Menschen Lügner sein und die Mäus' Leibesser sein, eh unser lieber Herr Christus ein Lügner erfunden sollt

1) Buc. Burg. Siml. Coll. tom. 20. Die Strasb. an Vadian 12. Apr. 1528, tom. 21. Frecht. Buc. tom. 22.

2) An Vogler, bei H. J. S. 451.

3) S. 450.

4) abgedruckt bei H. J. I, 440 ff. Vgl. hier die Stellen S. 450 f.

werden. Es ist wohl wahr, den Mäusen ist der Leib Christi nit verordnet, man muss aber gedenken, dass er den Unglaubigen auch nit verordnet ist. Der Leib Christi braucht weniger Scheuen zu tragen gegen einer Maus, als gegen einer silbernen oder güldenen Schaalen, darin das Brod des Nachtmahls gelegt wird. Sie ist eine edlere Kreatur; und wird der Leib Christi durch die Unwürdigen verunehrt, so wird er doch in einer Maus aus Mangel des Verstands weder verehret noch verunehrt. Nur weil die Maus keinen Verstand noch unsterblich Seel hat, sich weder versündigen noch beseeligen kann an dem Brod des Leibs Jesu Christi, mag man gutem Verstand nach auch wieder sprechen: die Maus isst nit den Leib Christi [1]). — Soweit war Brenz in kurzer Zeit gekommen: seine zwischen idealistischer und mild realistischer Farbe schwebende Anschauung war rasch umgeschlagen in eine, auch Luthers Theorien weit überbietende, von Blarer aus Anlass der Wirtemb. K. O. als Aberglauben gerügte gröblich realistische, die übrigens in letzter Instanz weniger in einem Interesse für den „leiblichen Leib", als in falschem, auf sehr schwache Gründe gestütztem Eifer für die Wahrheit des Worts Christi ihren Grund hatte. Es war in der That ein ungeheurer Sprung vom Syngramma bis zu solchen Theorieen, durch die Brenz später der erste Verfechter des strengsten Lutherthums geworden: nicht ohne Grund entäusserte er sich daher auch in seinen letzten Zeiten Bullinger gegenüber der Autorschaft des Syngramma, dessen Uebereinstimmung mit der späteren Lehre er nicht genügend nachweisen konnte, und dessen Abfassung er nun als „Dictat" seiner Freunde bezeichnen wollte [2]).

Es könnte einen Augenblick scheinen, als wäre ein zweiter und selbständiger Gegner, der im Nachbarlande Baden fast gleichzeitig mit der Waffenstreckung Billicans und Urbans die Waffen wider Zwingli erhob, Jacob Strauss,

1) S. 444. 445. 448—452.

2) Davon später. Jenen Umschlag hat H. J. gar nicht erwähnt, was insofern nicht auffällt, als ja schon das Syngramma sogar bis auf die Ubiquität hinaus mit Luther übereinstimmend befunden wurde.

Prediger zu Baden, berufen gewesen, die von Brenz auf die Bahn gebrachte Mittelansicht zu übernehmen und selbstständig weiter in ihrem guten Rechte zu vertreten.

Dieser Jacob Strauss war ein Basler, aber früh als Dominicanermönch in die Fremde hinausgezogen. Seine Vergangenheit liegt ziemlich im Dunkeln, bis er im Jahr 1521 als Dr. theol. und ev. Prädicant zu Hall im Innthal auftaucht. Durch die Reaction im Sommer 1522 vertrieben zog er, wie so mancher Vertriebene, Sachsen zu; noch desselben Jahrs ward er Pfarrer in Eisenach. Durch Talent und Beredtsamkeit war er hier bald Alles in Allem: Prediger, Amtmann, Schultheiss, Rath. Feurig bekämpfte er die Missbräuche, schaffte ab soviel möglich; an der Form hing ihm Alles: das Fehlen des Kelchs im Nachtmahl schien ihm alle göttliche Wirksamkeit bei dieser Handlung unmöglich zu machen. Auch die Reformen des bürgerlichen Lebens fielen ihm ins Evangelium: das mosaische Recht sollte hergestellt werden. Insbesondere wider den Wucher, das Zinsnehmen überhaupt trat er auf: Zinsgeben hiess er Verläugnung Christi. Luthers Zuspruch machte ihn etwas milder. Aber nach wie vor eiferte er gegen sociale Missbräuche; er schonte weder Fürsten noch Bauern. Zu Anfang des Jahrs 1525 war der Carlstadtsche Geist in vollem Mass über ihn gekommen: Bilder, Altäre wurden destruirt, Mönche verjagt, die Fürsten, und auch ihre geistlichen Räthe beschuldigt, dem armen Mann nur zum Elend zu helfen. Der Kurfürst wagte nicht, ihn abzusetzen, obwohl Luther darauf drang und ihn des Teufels nannte. Der Bauernkrieg stürzte ihn. Die aufständischen Bauern der Umgegend beriefen sich auf ihn; er mahnte von Gewalt ab, wollte aber Annahme der 12 Artikel bei Sachsen friedlich zu Wege bringen. Keines von Beidem gelang: die Bauern wollten ihn in die Werra werfen, die verbündeten Fürsten wollten ihn hinrichten; Luther rettete ihn. Dem furchtbaren Hass der alten Freunde weichend verliess Strauss Sachsen, übrigens eine für den Nachfolger sehr schwierige Parthei hinter sich lassend, zog über Nürnberg, wo wir ihn im Okt. 1525 finden, Süddeutschland zu, und hier fand er denn endlich, mindestens seit Febr. 1526, in Baden am markgräflichen Hofe durch Verwendung einer

Hofdame (Landhofmeister Conr. von Venningen) Canonicat und Predigerstelle an der Stiftskirche [1]).

Mit Mühe und eben dem Aufstand entkommen und auf dem Rückweg in die Heimath krank in Nürnberg liegend suchte er gleich wieder neuen Streit. Kaum hatte der unruhig bewegte Mann in Nürnberg Oecolampads Schrift an die Schwaben gelesen, da meinte er, er müsse durch göttliches Wunder geleitet nach der Heimath eilen, um Oecolampad ins Antlitz wie Paulus zu widerstehen, oder doch wenigstens in einem Schreiben dem „verehrten Lehrer", dessen Freundschaft er schon früher brieflich aufgesucht, seinen Widerspruch in dieser Sache auf Grund des einfältigen Gottesworts, sowie seinen Entschluss, schriftstellerisch wider ihn aufzutreten, vorläufig ankündigen (7. Okt.) [2]). Von Nürnberg kam er nach Hall, da erfuhr er unzweifelhaft, dass eben kein Andrer, als Oecolampad, die Schwabenschrift geschrieben; nun ergoss er von Neuem am 9. Nov. aus Hall seine Klagen, ja seine Thränen in ein Schreiben an ihn, er beschwor ihn, der auch für Kinder klaren Wahrheit durch Rhetorik und schöne Worte nicht Gewalt zu thun, den Verfolgern des jungen, nun schon so tief zerrissenen Evangeliums nicht den Titel des Rechts zu schenken, zunächst nun auf die liebewarme Antwort der Syngrammatisten nicht weiter Tumult zu machen [3]). Aber noch zu Ende des Jahrs schrieb er selbst; doch er legte es noch zurück, weil Etliche ihm zuredeten, die neuen Lehrer werden von selbst ihren Irrthum erkennen [4]). Kaum hatte er sodann angefangen, in Baden die Canzel zu betreten, so erklärte er die Oecolampadsche Ansicht für die ärgste Ketzerei, das gefährlichste Gift, widerlegte sie, unterstützte die Gründe

1) Da es sich hier nur um eine Uebersicht über die Vergangenheit dieses wenig gekannten Mannes handelt, bezeichnen wir nur im Allgemeinen als Quellen: seine Schriften, die Briefe Luthers und Zwinglis und Strobels Nachricht von Dr. Jac. Straussens Leben und Schriften in seinen Miscell. 3, S. 3 ff., vgl. das Folgende. Seine Anstellung in Baden meldet Buc. Zw. Anf. März 1526; I, 481. Ueber den ganzen Straussischen Handel gibt Vierordt, Ref. in Baden S. 247 f. überaus Dürftiges.

2) Der Brief abgedruckt bei Herzog II, 289 f.

3) Siml. coll. tom. 15.

4) Strauss Nachtmahlsschrift bei Walch 20, S. 1850.

mit Thränen, indem er das Volk bat, Gott um Erhaltung des theuren Leibs Christi im Nachtmahl zu bitten, weil es im andern Fall geschehen sei ums Christenthum; das war stehendes Thema alle 8 Tage. Bucer meinte spöttisch dazu: er möchte kein Vaterunser dafür beten, zufrieden, dass Christus im Himmel regiere [1]). So schwierig seine Stellung war, da man von Sachsen aus gleich anfangs die badische Regierung vor ihm warnte, da ein vornehmer sächsischer Badgast ihn öffentlich als Schwärmer insultirte, da neben den badischen Predigern auch seine anfänglichen Gönner, und selbst jene Frau entschieden zwinglisch dachten, wie sie denn boshaft genug seine Gebetsaufforderung in der Kirche einander ins Ohr flüsternd mit dem Schiffergebet in letzter Noth verglichen, dennoch gewann er das Zutrauen des Markgrafen Philipp und im Sommer wurden die zwinglischen und oecolampadschen Schriften im Bereich der unteren Markgrafschaft verboten, nur aber zu Straussens Leidwesen von den Buchführern dennoch verkauft [2]). Dawider schrieb er nun eilends eine Schrift, weil ihm noch keinem frommen Diener des Worts wider das allenthalben mit lateinischen und deutschen Büchern ausgebreitete Gift länger zu schweigen gebührte, und er schrieb sie um so mehr, weil Oecolampad in seiner Antwort auf jenen Brief ihn ermahnt, wenn er schreiben wolle, möge er über etwas Anderes schreiben, er könne hier keine Lorbeeren ärndten; das mochte ihn reizen und zugleich überzeugen, dass man ihn fürchte, gerade wie auch ein Brief Capitos, der im Strassburger Ton schon im Februar oder Anfang März ihn begrüsst und für Zwingli, den Diener Christi, den Apostel, das auserwählte Werkzeug Gottes respectvoll und zahm zu stimmen, jedenfalls „ganz begierlich" zum Schweigen zu bringen versucht hatte; auf diesen Brief antwortete er gar nicht [3]).

Es war eine oberflächliche und ungerechte Beschuldigung

1) Buc. Zw. a. a. O. Buc. Zw. 9. Juli I, 521.

2) Cap. Zw. 17. Oct. 1526, I, 552; vgl. die zwei bucerschen Briefe. Das Verbot geschah im Juni oder Juli. Buc. (9. Juli) I, 521. Oec. Zw. 24. Sept. (pridem) I, 542. Walch a. a. O.

3) Oec. Zw. I, 542. Cap. Zw. I, 551. Buc. Zw. I, 481. vgl. Strauss bei Walch a. a. O.

Capitos, Strauss suche durch seine Opposition bei den Wittenbergern wieder zu Gnaden zu kommen [1]). Strauss hatte sich notorisch von jeher unabhängig von Luther, ja gegen Luther gestellt [2]); und was hätte ihn jetzt getrieben, Gnade zu suchen? Vielmehr aus Ueberzeugung ging er in Kampf; und merkwürdig ist diese Ueberzeugung bei einem Carlstadtschen Eiferer. Während Strauss der in der Zeit vielfach sich regenden Anfechtung der äusseren Taufe insoweit sich anschloss, dass er äussere und innere Taufe trennend dieser den Hauptwerth zulegte (schon 1523) [3]), sprach er sich für den hohen Werth des Nachtmahls schon in seiner Haller Pfingstpredigt 1522 sehr entschieden und eigenthümlich aus: indem er Leib und Blut Christi nicht allein als gewisses, festes, ungezweifeltes Zeichen der Vergebung der Sünde fasste, sondern mystisch eine Selbstmittheilung Christi als des Versöhners darin suchte: „dass Christus hie in seinem Leib und heiligsten Blut sich selbst dir gibt zu Verneuerung der Auswirkung seines Leidens, Sterbens und Blutvergiessens" [4]); eine Werthschätzung des „kostbarlichen heiligsten Leibs und rosenfarbenen Bluts Christi", die wir auch in den folgenden Jahren (1523. 1524) bei ihm finden [5]). So war er für das Carlstadtsche Treiben in dieser Richtung unzugänglich; und ihm gegenüber hier selbstständig hatte er seine Stellung zu den Schweizer Lehrern im Voraus entschieden.

Die Schrift „Wider den vnmilten Irrthum Maister

1) An Zw. I, 552.

2) Vgl. seines Anhängers Witzel Vertheidigung: *vir a vobis (Luth.) divexatus non ob aliud, quam quod nollet vestros exosculari pedes;* bei Strobel S. 23.

3) Von dem innerlichen und ausserlichen Tauf ein christlich begründt Lehr. vgl. Strobel S. 35.

4) Eyn verstendig trostlich leer vber das wort S. Paulus: der mensch sol sich selbs probieren. Predigt in Hall. (Tüb. Univ.-Bibl.) vgl. die Stelle: Ist kain zweiffel zu haben, Christus, so er uns speyst mit seinem leyb vnnd trenckt mit seinem blut, so ist er auch in vnns, vernewen das werck der erlössung und tailt vns mit, das er mit seiner marter, todt vnd blut vergiessen umb got sein himelischen vater verdient hat.

5) Bei Strobel S. 38. 42.

Vlrichs Zwinglins, so er verneunet die wahrhaffte gegenwirtigkait dess allerheiligisten Leybs und Bluts Christi im Sacrament" erschien zu Baden im Juni 1526 [1]). Sie war veranlasst durch ein zwinglisches Schriftchen, das Strauss ein paar Tage zuvor auf dem Markt zu Baden als verbotenen Artikel aufgespürt. Wir erkennen es als „die erst kurze antwurt über Eggen siben schlussreden" zur Badener Disputation von Zwingli (21. Mai 1526) [2]). Die Widerlegung der zwinglischen Abweisung der ersten Eck'schen Schlussrede von der Gegenwart Christi im Altarsacrament war die Absicht des Verf. Eigentlich wissenschaftlichen Werth hat diese Widerlegung nicht; dennoch hatte sie einige Bedeutung, nicht blos als antizwinglisches Lebenszeichen aus diesem bestimmten Kreise, sondern als populäre, kräftig und derb geschriebene Streitschrift, wie sie eben von einem Practicus in der Art Straussens zu erwarten war, sowie als eine gewisse Recapitulation der feineren Präsenztheorie des Syngramma. Sie war deutsch, also eben fürs Volk geschrieben, sie war voll Hohn gegen die Gegner, voll Sicherheit, voll übersprudelnden Selbstgefühls, ja voll Bewusstsein, Gotteswort zu reden, also eben recht, um fürs Volk Auctorität zu sein. Die berühmten, hochgelehrten, ja als allerverständigste geachteten Lehrer klagt er an, ungütige Verführer des Volks geworden zu sein, die die wonnesame und freudenreiche Gegenwärtigkeit des Leibs Christi ihm nehmen und reichen ihm nur trocken Brod und sauren Wein [3]): die neuen Meister und Wundergelehrten, aber nein! die elenden Leute, die uns Christum rauben, die Aristoteliker, die nichts glauben, die Hochmüthigen, die einander hohe Titel und prächtige Namen geben, die Ohrenkitzler, die den Fürwitzigen die Mäuler aufspreissen, die Windrohre, die aus weiss schwarz machen, die gestern den gegenwärtigen Christus gelehrt haben, um ihn heute zu läugnen, ja, die Heuchler, die ihn gelehrt haben, während sie längst nicht mehr an ihn glaubten [4]). Aber ihre Erdichtungen sind Stroh-

1) Bei Walch 20, S. 1845 ff. Vgl. Strobel S. 43.

2) Zwingli's Werke 2, 2, 484. 486. Strauss bei Walch S. 1851 ff.

3) S. 1846.

4) Bezieht sich besonders auf Zwingli und dessen Geständnisse.

hälmlein, die eine kranke Floh überhüpfen kann, da sie die heil. Schrift ohne allen Grund elendiglich und beweinlich auf ihren unerleidlichen Irrthum dringen, zwingen und zwingeln [1]). Wie soll ihre Thorheit, ihre Schriftwühlerei durch ihn und Andre, bei besserer Musse, an den Tag kommen! wie will er, obwohl die allerkränkeste Creatur Gottes, gar bald mit der Gnade Gottes den neuen Propheten ihren Geist und ihren Christum bass herausstreichen und in Erkenntniss aller frommen Deutschen bringen! [2]) In seiner Ausführung nun ist ihm der eigentliche Sinn der Einsetzungsworte feststehendes Axiom: dürfte man diese klaren und gewaltigen Worte Christi fallen lassen, da wäre es bald um den ganzen Christus und das äusserliche Wort Gottes geschehen. Die andre Auslegung ist offener Sturm gegen das Wort Gottes, das Ergänzungsstück des Angriffs der Tyrannen mit dem Schwert wider das lebendige Gotteswort, und eben nur darum für redliche Christen keine Anfechtung, weil sie trotz des Irrens der Allerverständigsten, auch der Diener des Worts, durch das evangelische Licht, durch das ihr Herz los und frei ist von allen Geschöpfen, auch den Dienern des Worts, in der Klarheit der Schrift ganz licht und hell spüren die Wahrheit nach ihrer eigenen Art [3]). Seine Ansicht stellt er der Hauptsache nach fest in der Beantwortung des ersten zwinglischen, aus Joh. c. 6 hergenommenen Hauptarguments: das Fleisch Christi ist gar kein nütz zu essen. Zwingli will uns zeigen, dass wir in dem sacramentlichen Essen des Leibes Christi das Wort Gottes sollen vernehmen, als wenn man Rinder- und Kälberfleisch isset. Und also verneinet er, dass wir Christi Fleisch nicht können essen. Dasselbige weiss jeder fromme Christ wohl und ist Niemand so eines groben Hirns, der bei dem Nachtmahl Christi ein fleischlich Bauchfüllen und Fressen

S. 1847 ff. Denselben Vorwurf erhob damals in seinem »Sandbrief an Uolrich Zwinglin«, geschrieben in Tübingen 16. April 1526, Joh. Faber, Beichtvater und Rath Erzherzogs Ferdinand: den frommen Leuten zu Zürich habe er den wahren Leib Christi zu geben versprochen, während er seiner eigentlichen Meinung nach ihnen allein Brod, »ain fressete«, ja Zech gegeben, als ob sie Hunde wären. Zw. II, 2, 435.

1) S. 1872. 1858 f.

2) Vgl. S. 1870. 1850. 1855. 1868. 1872.

3) S. 1846. 1849. 1845.

daraus macht [1]). Strauss unterscheidet hier zuvörderst, worin er über das Syngramma hinausgeht, ein doppeltes Essen des Leibs Christi: das erste ganz geistig und innerlich, der feste, ohngezweifelte Glaube an den Versöhnungstod Christi, in dem der Glaubige alle Stunde an dem wahren Nachtmahl des Herrn Leib und Blut Christi isst, in dem Christus innerlich im Gemüth den Gläubigen gegenwärtig wird mit seliger Frucht und Auswirkung seines unschuldigen Leidens und Todes, und dies ist das Essen des 6. Johanniscapitels, und auf das Missverstehen dieses Essens durch den groben fleischlichen Verstand der Juden, und gar nicht auf seinen Leib bezieht sich das Wort Jesu: das Fleisch ist kein nütze; das andere Essen ist das Essen des Nachtmahls Christi, wo Christus seinen Leib und sein Blut über das innerliche Essen in äusserlichen, sichtbarlichen und empfindlichen Zeichen gibt, die auch leiblich gegessen und getrunken werden, wo sein heiligster Leib und sein kostbarliches Blut unsichtbarlich, allen Sinnen und Vernunft des Menschen unbegreiflich, ohne leibliche Auswirkung am Leib des Glaubigen oder leibliche Empfindlichkeit, aber darum doch wahrhaftig, leiblich, verborgen in und mit dem Brod gegenwärtig ist aus Kraft und allmächtiger Wirkung seines ewigen Worts [2]). Die leibliche, wahrhaftige, aber doch unsichtliche und unempfindliche Gegenwärtigkeit Christi Leibs und Bluts das ist Loosungswort dieser Schrift [3]). Worin besteht aber der Genuss dieses Leibs, wenn, wie vorgesagt, es nicht ein leibliches Fleischessen und Bluttrinken ist, nichts Leibliches dem Essenden zusteht noch in ihm durch den Leib Christi verändert wird? [4]) Antwort: es ist allein zu Trost und Ausspreitung des Glaubens bei den frommen Kindern Gottes, die ohn Zweifel den einfältigen offenbaren Worten Christi glauben; darum ist es auch ein Zeichen allein zu Fruchtbarkeit den Glaubigen und nicht den Unglaubigen, also dass die erste innerliche Niessung im Glauben auch diesem äusserlichen Essen muss vorgehen; denn ohne den Glauben ist kein nütz auch bei diesem freudenreichen

1) S. 1852.
2) S. 1856. 1859. 1861.
3) S. 1861.
4) S. 1856. 1859.

Nachtmahl Christi, sondern nur Mehrung der Rache Gottes für die Undankbarkeit [1]). Wider solche wonnesame unsichtbarliche Gegenwärtigkeit des Leibes Christi mag nicht ein Spitzlein von allen Sprüchen göttlichen Worts durch die ganze Bibel erwiesen werden, das ihr im Grund widerwärtig und entgegen wäre [2]); an ihr scheitern alle die weitläufigen Argumente Zwingli's aus der Schrift, die nur auf die sichtbare Abwesenheit Christi gehen [3]). Nur denen, die sagen, man soll nichts weiter beim Nachtmahl Christi annehmen, dann was die Vernunft begreifen kann, wie dies das elende Buch des höchsten Meisters (Oecolampad) dieser neuen Kunst in seiner Schrift an die Schwaben offen ausspricht, ist diese Gegenwärtigkeit ein Anstoss; den aristotelischen Christen, die der Allmächtigkeit Gottes nicht mehr zugeben, dann ihre Vernunft mit den Heiden erfassen mag [4]), da doch die Schrift, ja die Natur des Glaubens erfordert unsichtbarliche Dinge in des Glaubens Uebung [5]). Und ist's nicht etwa ebenso unmöglich der Natur, dass zween Leiber an einer Statt seien, dass mit seinem wahrhaftigen Leib Christus durch verschlossene Thüren gehe, als dass ein Leib an einem Ort sichtbarlich und doch auch an andern Stätten übernatürlich wahrhaftig gegenwärtig sei? Ja ähnlich wie das wahrhaftige ewige Wort Gottes durch menschliches und empfindliches Wort verkündet wird, ohne dass man es sehen kann, und ist doch dabei und mit demselben also vereinigt, dass wo das Wort ausgesprochen wird, Gotteswort unverrückt gegenwärtig ist, so empfähet man im Sacrament das Brod empfindlich, auch den Wein, den Leib Christi aber unter oder mit dem Brod und Wein unsichtbar und unempfindlich [6]).

Unzweifelhaft ist die übrigens nicht totale Abhängigkeit der Schrift vom Syngramma, mit dessen Verfassern wir Strauss sogar nach den Aufhellungen, die die Simler. Sammlung bietet, in persönliche Beziehung treten sahen. Leib und Blut wird durch das

1) S. 1856. 1867.
2) S. 1869.
3) S. 1860 ff.
4) S. 1857. 1858. 1867.
5) S. 1863.
6) S. 1868. 1864 ff.

Wort gebracht; die Luther'sche Ubiquitätslehre, auch von Zwingli in jenem Büchlein angegriffen, wird von Strauss sogar offen zurückgewiesen [1]). Sodann ist der Leib zwar nicht ins Wort beschlossen, und nur als solcher zugleich mit dem Brod da, wie im Syngramma, sondern er ist in und unter dem Brod, aber doch ist sein Genuss ganz der dortigen Anschauung entsprechend: es ist der leibliche Leib, aber nicht leiblich sich äussernd und wirksam und nicht leiblich genossen, sondern nur unsichtbar gegenwärtig und allein durch die glaubige Anschauung des Frommen genossen. Dass der Genuss eben nur in der Gegenwärtigkeit des Leibs für die glaubige Anschauung besteht, ist die auch von Zwingli bemerkte durchgängige Auffassungsweise der Schrift. Für die Wirksamkeit des Syngramma und für den damals in vielen Kreisen noch verbreiteten Selbständigkeitsgeist und Widerwillen gegen die gröbere realistische Auffassung im Nachtmahl ist die Schrift somit ein interessanter Beleg. Bedeutend eingreifen aber konnte sie nicht, weil ihre Gedanken weder selbständig noch wissenschaftlich genügend entwickelt waren, die Persönlichkeit des Verfassers aber natürlich nach allen Seiten hin zweideutig angesehen wurde.

Nur Weniges ist noch beizufügen. Oecolampad, auch die Strasburger, sonst die Friedensapostel, riethen Zwingli, Strauss — mehr der Markgrafschaft als seinetwegen — zu antworten und zugleich an den Markgrafen von Baden besonders wegen des Bücherverbots unmittelbar sich zu wenden. Nach Capitos Urtheil hatte Strauss in der verzweifelten Sache nicht am schlimmsten geschrieben [2]). Schon im November war Zwingli mit seiner ausführlichen Antwort fertig; im Januar übersandte er die zu Anfang des Monats gedruckte Schrift mit Sendbrief durch Vermittlung der Strasburger an Markgraf Philipp, der, dem feurigen Landgrafen Philipp zur Seite, durch evang. Entschiedenheit auf dem Speyerschen Reichstag (mit seinem dort gefeierten Prediger Franz Irenicus) allgemeine Achtung gewonnen hatte [3]). Im Sendbrief rühmte er seine bei Fürsten dieser Zeit

1) a. a. O. S. 187. Walch S. 1871.
2) Oec. Zw. 24. Sept. I, 542. Cap. Zw. 17. Oct. I, 551 f.
3) Zw. Oec. et Argent. 29. Nov. I, 566. Zw. Oec. 5. Jan.: *adv.*

seltene Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit, bat um geneigtes Gehör gegen den mehr kühnen und geschwätzigen, als umsichtigen und gelehrten Strauss, den Zerstörer der Wahrheit des Sacraments, und empfahl das Evangelium und seine Diener ferner seinem Schutz. Auch Zwingli hatte deutsch geschrieben: über Doctor Strussen Büchlin antwurt Huldrychen Zwingli's [1]), mit sichtbarem Streben, an Popularität es Straussen gleichzuthun. Er hiess Strauss (der sich übrigens selbst gegen Oecolampad „Barbar“ nannte) einen guten deutschen Schulmeister, der von Missbrauch der Sprachen rede, die er nicht verstehe und deren Nothwendigkeit er nicht begreife, der wider Aristoteles predige, den er niemals gelesen, er gab ihm den Vorwurf der Eitelkeit mit der Entgegnung zurück, dass Niemand geschäftiger sei in anderhalbschühigen hohen Worten und selbstgefälligen Reden als eben er, rügte den Hochmuth gegen Männer, denen er die Holzschuhe nicht zu bieten vermöge: er, der Knabe mit den Güggelfedern statt der Straussenfedern, der sich seines Schreibens schämen sollte. Das Verbot seiner Schriften nannte er ein neues der Kirche ihr Urtheil entziehendes Pabstthum, und verdächtigte ihn überhaupt wie als halben Päbstler, so, der Mahnung Capitos folgend, als Eisenacher Aufrührer. Er höhnte das einfältige Pochen auf die Worte: das ist mein Leib, als hätte man nicht selbst einen Tropus, und vertheidigte seine Beweise für die bildliche Fassung; die Vorstellung vom unleiblichen, genossenen und doch nicht gegessenen Leib bezeichnete er als ein „hülzin schüryselin“, die mit den närrischen Schwaben gemeinsame Theorie vom allmächtigen Wort als fortlaufende Unklarheit. Den Freunden schien die Antwort über die Massen gelungen [2]). Sanguinisch glaubte zuerst Oecolampad (noch im Nov. 1526) an das Gerücht, Strauss habe in Gegenwart des Markgrafen revocirt, dann die

---

Struthionem apologia nunc sub prelo gemit II, 9. Zw. ad Philippum, March. Bad. 11. Jan. 1527. II, 11. Ueber die Uebergabe durch die Strasburger vgl. I, 552. II, 16. (22. Jan. 1527). Ueber das Auftreten des Markgrafen in Speyer (worüber man auch bei Ranke 2, 358 nichts findet) s. Zw. ep. I, 528. 530.

1) Zw. Werke II, 1, 469 ff.

2) Oec. Zw. 15. Jan. II, 13. Cap. Zw. 22. Jan. II, 16.

Strassburger (im Febr. 1527) an die angenehmen Botschaften der Freunde am Hof: der Markgraf sei schon halb gewonnen [1]); gleichzeitig wurde die Strasburger Kinderlehre auf Betrieb Straussens in Baden verboten [2]). Trotz seiner Kränklichkeit blieb Strauss unermüdlich. Gereizt durch ein gegen ihn gerichtetes Schriftchen eines Oecolampadisten, des Strasburgers Joh. Schneewyl, schrieb er im Herbst 1527 auch noch gegen Oecolampad, den er bisher als seinen Lehrer ziemlich geschont, und seine antilutherische Schrift von diesem Jahre; „das der war leyb Christi vnd seyn heiliges Blut im Sacrament gegenwertig sey; richtige erklerung auff das new büchleyn D. Joh. Hausssceyn etc.“ [3]). Wir haben dieses Schriftchen bis jetzt nicht gefunden. Oecolampad nannte übrigens (15. Oct.) den Inhalt Albernheiten und beschloss nicht zu antworten, wenn nicht die Brüder es verlangen [4]). Von da an verschwindet Strauss wieder völlig, schon im J. 1530 erscheint ein Andrer (Franz Irenicus) als einflussreicher Prediger zu Baden; sicher ist ferner, dass Strauss um 1534 nicht mehr lebte [5]).

Hatte Luther anfangs den persönlichen Kampf mit den Gegnern verschmäht, das Bekenntniss und den Streit für die Wahrheit den Anhängern, wie ganz besonders den tapfern schwäbischen Syngrammatisten überlassend [6]), so brachte nach den leisen Vorläufern von 1526 das Jahr 1527 die Häupter selbst in die grosse und gewaltige, besonders durch die fast gleichzeitigen Streitschriften Luther's und Zwingli's: dass diese Worte Christi, das ist mein Leib, noch feste stehen wider die Schwarmgeister, und *amica exegesis i. e. expositio eucharistici negotii ad*

---

1) Oec. Zw. 9. Nov. 1526; I, 561.; Cap. Zw. 28. Febr. 1527, II, 31.

2) Cap. Zw. a. a. O.

3) Strobel a. a. O. S. 43 f. Ueber Schneewyl vgl. Röhrich 1, 313.

4) Oec. Zw. II, 103.

5) Das Erste erhellt aus dem Brief Iren. Oec. 1530 u. Kirscher. Hedi. 1531 Siml. Coll. tom. 26. 28. Das Zweite geht aus der *Confut. calumn. resp. Justi Jonae* von Witzel hervor; Jonas schrieb 1531, und Witzel beschuldigt ihn, gegen die Asche des Mannes zu wüthen. vgl. Strobel S. 17. 23.

6) vgl. Luth. Hausm. Herbst 1525: *invadunt nos Zw. et Oec., sed hoc aliis relinquatur vel potius contemnatur.* III, 32 f.

M. Lutherum, sowie durch die ausführlichen Antworten Zwingli's und Oecolampad's auf erstere Schrift bezeichnete Geistesschlacht. Schon in den ersten Tagen Aprils las man in Oberdeutschland Zwingli's Exegese mit Bewunderung ihres Scharfsinns, wie ihrer besonnenen Ruhe, zu der die Strasburger besonders beigetragen, während die gegen Ausgang des Monats von Frankfurt kommende lutherische Schrift von den Freunden Zwingli's mit Bedauern über solches Wüthen des Satans, über solche Pirkheimer uud Joh. Faber ebenbürtige Raserei empfangen wurde [1]). Mit der Eröffnung des Kampfs zwischen den Häuptern traten die untergeordneten Geister, die Brenze, Billicane, Pirkheimer und Althammer in den Hintergrund zurück: wie ja Joh. Brenz von der Antwort auf Zwingli's Exegese sich selbst dispensirt, weil Luther keinen Gehülfen brauche. Von der Darstellung dieses neuen Streits und seines Verlaufs entbunden können wir umsomehr der Untersuchung der äusseren Verbreitung der entgegengesetzten Bekenntnisse in Schwaben und der Ausführung ihrer Grundsätze im Einzelnen bis zum J. 1528 uns zuwenden.

(Schluss folgt.)

III.
Die Zeit Justin's des Märtyrers,

kritisch untersucht

von

Dr. G. Volkmar.

Es ist eine nahezu feststehende Ansicht geworden, Justin (ungefähr 89 u. Z. geboren) habe die grössere Apologie 138—139 geschrieben, nicht lange danach den Dialog, dann unter Marc Aurel, nach 161, die kleinere Apologie, worauf sein Märtyrertod 165 oder 166 oder vielmehr bestimmt 166 u. Z. erfolgt sei.

---

1) Cap. Zw. 8. Apr. II, 44. Oec. Zw. 24. Apr. II, 48. Die Antwort Zwingli's gegen Luther im Sommer 1527 erfreute sich gleichen Beifalls bei den Strasburgern Cap. Zw. 7. Juli II, 75. Buc. Zw. 8. Juli II, 75 f.

Das ist das Resultat der gelehrten Untersuchungen von C. Semisch über das Todesjahr Justin's [1]) wie über dessen Leben und Schriften überhaupt [2]); so hat es auch Dr. Prof. Otto in seinen wiederholten Erörterungen über Justin's des Märtyrers Leben und Schriften bestätigt gefunden [3]) und jetzt abermals gegen einige spätere Zweifel in Betreff der kleinern Apologie erhärtet [4]). Gieseler [5]), Neander [6]), Niedner [7]), Fricke [8]), Jacobi [9]), Hagenbach [10]) haben einstimmig diese Angabe namentlich hinsichtlich der ersten Apologie aufgenommen, so auch ich selbst mit Zeller [11]) bei Ausführungen eines Resultates über das Evangelium Marcion's [12]), wonach dann das Lucas-Evangelium schon mindestens für 120 ein bestimmtes Zeugniss habe, wie man wiederum fast allgemein freudig aufgenommen hat [13]).

---

1) Theol. Stud. u. Kritiken 1835. IV. S. 947 ff.

2) Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau 1840. Bd. I, S. 55 ff.

3) *De Justini Martyris scriptis et doctrina. Commentatio in certamine literario civium Academiae Jenensis publice ornata.* Jenae 1841. p. 159. und *S. Justini Phil. et Martyris Opera.* ed. Otto. Jenae 1842. Vol. I. p. 138. 288. Es ist dies zwar nur eine Jugendarbeit, aber so übersichtlich und praktisch eingerichtet, dass sie fast eine Autorität geworden ist — mit wie viel Grund, wird sich hier näher zeigen.

4) Justin der Apologet. Ersch u. Gruber Allg. Encyclopädie. Sect. II. Bd. 30. Leipzig 1853. S. 43 ff.

5) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. I. (ed. 2) Bonn 1827. S. 158. ed. 4. 1844. Bd. I, S. 205.

6) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Berlin. (ed. I.) I, 3, S. 1113 ff. u. ed. II. S. 1144.

7) Geschichte der christlichen Kirche. Leipzig 1846. S. 206.

8) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Leipzig 1850.

9) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Leipzig 1850. S. 91.

10) Lehrbuch der Dogmengeschichte. ed. III. Leipzig 1853. S. 46. nur ist hier der sehr entstellende Schreibfehler eingelaufen »Justin d. M. geb. um 95, † 176« statt 166.

11) Die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lucas. Theol. Jahrb. 1848. S. 556 f.

12) Das Evangelium Marcion's. Text und Kritik. Leipzig 1852. S. 178 f.

13) Reuss Einl. in's N. T. (ed. II.) 1853. Göttinger gelehrte Anzeigen 1852. Zeitschrift für lutherische Theologie 1853. I.

Doch beim näheren Eingehen auf eben diese Untersuchungen von mir, — nachdem früher, jedoch für sich kaum beachteter Weise eine so frühe Entstehung der grössern Apologie beanstandet war [1]), — erhob sich hiergegen, beziehungsweise gegen ein so frühzeitiges Auftreten Marcion's ein motivirtes Bedenken [2]). Das hier Erinnerte war jedoch nichts weniger als dazu geeignet, das allgemein als feststehend Erkannte zu erschüttern, da ja das längst bekannt und erwogen war. Denn die Bezeichnung des Lucius Verus, der 138—139 noch ein Kind war, als φιλόσοφος und ἐραστὴς παιδείας in der Dedication der Apologie hatte schon durch Otto [3]) d. h. durch Braun [4]) und Semisch [5]) unter Berufung auf den Styl der Zeit, gegen den auch das Centralblatt nichts zu erinnern hatte, eine genügende Erklärung gefunden, und Tertullian's Behauptung (adv. Marc. I, 19), dass zwischen Christus und Marcion so viel Jahre liegen als zwischen Tiberius und Antoninus Pius, nämlich *anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio mensis*, war trotz der anscheinenden Genauigkeit, wie ich selbst schon erinnert hatte, ein Rechnungsfehler und somit unbrauchbar. Die andern Angaben über Marcion's Zeit aber waren so schwankend oder vag, dass Boll's Berufung darauf ohne nähere Bestimmung ganz hülflos war, abgesehn von seiner evident falschen Unterstellung vom Verhältniss der kleinern zur grössern Apologie. So habe ich dem gegenüber nicht anders gekonnt, als auch in meiner folgenden Untersuchung über Justin's des Märtyrers Verhältniss zu unsern Evv. [6]), durch den blosen Zweifel auch Hilgenfeld's [7]) natürlich unbeirrt, die allgemeine Annahme festgehalten und auch

1) Boll in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie 1842. H. 3. S. 3 ff.

2) Literar. Centralblatt. Leipzig 1852. Juni.

3) Ed. Just. I, p. 138.

4) S. Justini Apologiae ed. Bonnae 1830. p. 75.

5) Theol. Stud. u. Kritiken a. a. O. p. 921 sq.

6) Ueber Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evv. Zürich 1853. S. 3.

7) Ueber die neueste Bearbeitung des marcionit. Evangeliums. Theol. Jahrb. 1853. I.

in einer weitern Untersuchung über ein neu entdecktes Zeugniss aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts — den jetzt erst bekannt gewordenen Schluss der clementinischen Homilien — für unser viertes Ev. eben danach gerechnet [1]) und mit danach die Berührung der Homilien mit der grössern Apologie für um so irrelevanter erklärt.

Inzwischen hat sich auch gelegentlich meiner letzten Schrift derselbe Zweifel erneuert und schon jene räthselhafte Angabe Tertullian's hat dazu genöthigt, die Frage um die Zeit Marcion's, dessen Ev. nach Ueberwindung der letzten Zweifel Baur's, nunmehr völlig zweifelloser und allgemein, auch von ihm selbst [2]) anerkannter Weise, ein wirkliches Zeugniss für unser Lucas-Ev. und somit zugleich für den von diesem bearbeiteten andern unserer Synoptiker, aber auch das älteste bestimmte für diese überhaupt ist, neu aufzunehmen in Verbindung mit einer andern bisher gleich räthselhaft gebliebenen Angabe über dies für die Zeitbestimmung unserer Synoptiker so kritisch gewordene Auftreten Marcion's, des Clemens Al. Strom. VII, 19, — eine Notiz, die vielmehr die traditionelle Annahme über Justin's Apologie ganz zu unterstützen scheint. Je mehr aber diese selbst das älteste und in jedem Falle massgebendste Zeugniss für Marcion's Wirken bleibt, je wichtiger diese grösste der uns erhaltenen Schriften aus so früher Zeit nach allen Seiten hin ist, je bestimmter sie zugleich den ersten sichern Anhalt für die ganze Chronologie dieser dogmengeschichtlich so bedeutenden Zeit überhaupt bildet, um so dringender ward es, hier durch nähere Erforschung aller einschlagenden Momente endlich jeden möglichen Zweifel zu überwinden.

Anderseits hat auch jener neuentdeckte Schluss der Homilien mit der darin hervortretenden merkwürdigen Benutzung unseres letzten Evangeliums und die bald nachher von Uhlhorn [3])

---

1) Ueber ein neu entdecktes Zeugniss für unser Johannes-Evangelium. Theol. Jahrb. 1854. IV.

2) Das Christenthum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853. S. 69.

3) Die Homilien und Recognitionen des röm. Clemens. Göttingen 1854. S. 341 ff.

scharfsinnig aufgestellte Hypothese, die Homilien hätten eine frühere, von den Recognitionen nur auch mitbenutzte Streitschrift gegen Marcion bearbeitet, den Schluss aber namentlich fast unverändert wiedergegeben, die Möglichkeit also, dass schon diese Grundschrift der Homilien oder doch eine ursprünglichere Gestalt der Recognitionen selbst das kritische Citat enthielt, genöthigt, nunmehr mit möglichster Genauigkeit die Zeit der letzten schriftstellerischen Thätigkeit Justin's näher zu bestimmen, der unser Joh.-Evangelium noch nicht kennt [1]). Wenn auch die Existenz einer solchen von unsern Recognitionen verschiedenen Grundschrift für die Homilien noch fraglich ist, und sie von Uhlhorn selbst mindestens erst nach 150 u. Z. gesetzt wird, so tritt doch die auch durch Hilgenfeld's alsbald gegen Uhlhorn erfolgte entschiedene Wiederbehauptung der Recognitionen als der nächsten Grundlage für die Homilien [2]) noch nicht aufgehobene Möglichkeit, dass gegen 160 schon unser Joh.-Ev. bekannt gewesen sei, mit der hergebrachten, schon von Eusebius stammenden, unter den Neuern aber nur ganz vereinzelt von Neander [3]) und Boll [4]) bestrittenen Annahme, Justin sei erst unter Marc Aurel und zwar, wie das Chron. Alex. bestimmt sagt, 166 gestorben, die kleinere Apologie aber sei unmittelbar oder kurz vorher gegangen, in einigen Conflict. Zwar könnte ja das Joh.-Ev. c. fünf Jahre recht wohl bestanden haben ohne Justin

---

1) S. m. Schrift über Justin den Märtyrer S. 10 ff. und gegen die neuesten Ausfluchtsversuche m. Abhdl. Theol. Jahrb. 1854. III. Ein noch neuerer in Gersdorf's Repertorium 1854. März, mit einem spöttelnden »Wir bewundern V.'s Scharfsinn, unsere Meinung ist aber die« — nämlich die eben von mir nach allen Seiten als kritiklos gezeigte, ohne ein Wort von etwaiger Widerlegung zu haben, also die Augen nur über das Erhobene zuzupressen, — ein solcher Versuch hat doch blos eine statistische Bedeutung.

2) Theol. Jahrb. 1854. IV. Ich fürchte, in einem Hauptpuncte wenigstens, in Betreff der Lehre des Basilides, möchte von Hilgenfeld S. 509 wohl zu zuversichtlich behauptet sein, die Philos. machten da keinen Unterschied, ihre Darstellung sei eine secundäre. Vgl. dagegen schon Baur a. a. O. S. 187 f.

3) Allg. Gesch. der chr. Relig. a. a. O.

4) Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. a. a. O.

trotz aller Reisen in Asien und Italien bekannt zu werden, ohnehin citirt Justin in der kleinern Apologie keinen Spruch mehr direct; aber der Scrupel bleibt für jedes nicht advocatische, sondern geschichtliche Streben in dieser Sache, dass wenn das Evangelium c. 160 in Rom bekannt gewesen ist, wo doch Justin in der letzten Zeit gelebt hat, es kaum begreiflich wäre, wie er, auch ohne eigentlich zu citiren, nicht doch auch in diese kleinere Apologie z. B. wo er wiederholt sich über den Logos ergeht, ein oder das andere charakteristische Moment aus diesem Evangelium, das ihm ja wie aus der Seele geschrieben gewesen wäre, hätte miteinfliessen lassen sollen, wie es auch bei dieser kürzern Schrift so gänzlich für ihn nicht vorhanden gewesen sein sollte. Ist das Ev. des Logos gegen 160 in Rom bekannt gewesen, und hat Justin noch nach 161 geschrieben, so würde sich das Bedenken erheben, Justin habe überhaupt, — freilich völlig unbekannt und unbegreiflich, aus welchem Grunde —, dies ihm am meisten zusagende Evangelium überhaupt nicht benutzen mögen. Es ist das freilich nur ein Scrupel, der in keinem Fall das aus der Totalität des innern Verhaltens Resultirende alteriren kann, aber es sind doch Justin's Werke überhaupt so kritisch für das vierte Ev. oder doch mindestens für die Näherbestimmung der Zeit seines Hervortretens, dass es auch nach dieser Beziehung hin eine Nothwendigkeit ist, in dieser tiefgreifenden Angelegenheit, dem grössten Streitpuncte der wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart, auch äusserlich klarer zu sehn. Es drängt die ganze Lage der gegenwärtigen Forschung dazu, auch den in Betreff der letzten schriftstellerischen Thätigkeit Justin's sogar beharrlich gebliebenen Zweifel zu überwinden, oder soweit möglich auch hier endlich zu Evidenz vorzudringen.

Leicht aber zeigt es sich, dass beide kritische Fragen um die Zeit der grössern Apologie beziehungsweise Marcion's und um die der kleinern Schrift gleiches Namens, beziehungsweise auch des Dialogs und des Todes Justin's, nur zusammen und in Verbindung mit den sonstigen uns erhaltenen Denkmälern derselben und der nächstfolgenden Zeit, insbesondere der Apologieen des Tatian und Athenagoras, ihre Lösung finden können, da der Titel φιλόσοφος für einen oder den andern Cäsaren, der in bei-

den Apologieen vorkommt, für beide ein wichtiges Moment wird und des Dialogs Rückbeziehung auf die apologetische Thätigkeit Justin's sowohl auf die eine als auf die andere Apologie oder auch auf beide zurückweisen kann.

Allerdings können wir auch so noch nicht von einem völligen Abschluss reden, da Irenäus in seinen Angaben über jene Zeit nur nach den römischen Bischöfen rechnet und über deren Verwaltungszeit noch das grösste Schwanken herrscht, indem Eusebius' Rechnung von andern alten Papst-Verzeichnissen, besonders von dem des Chronographen von 375 [1]) auf's bedeutendste bestritten ist. Um hier klarer zu sehen, ist vor Allem nöthig, die Composition des Eusebius über die beiden ersten Jahrhunderte (H. E. Lib. I—VI) überhaupt erst näher zu erforschen, um so zu einer kritischer begründeten Chronologie der ersten christlichen Jahrhunderte mit den jetzt erweiterter und geschärfter gegebenen Mitteln als zu Dodwell's, Pearson's, Tillemont's, Gallandi's, Pagi's, Scaliger's, Valesius' Zeiten möglich war, vorzudringen, — eine Untersuchung, die eine um so nothwendigere Ergänzung zu den bisherigen, so lebendig gewordenen und ja auch die Hauptaufgabe der gegenwärtigen historischen Theologie bildenden Erörterungen über das sog. nachapostolische Zeitalter, von Baur, Schwegler, Lechler, Ritschl, Hilgenfeld [2]) bildet, als diese naturgemäss

1) Ed. Th. Mommsen. Abhdl. der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. II. Leipz. 1850.

2) Es wird mir wohl verziehen werden, wenn ich des Versuches auch hierüber von J. P. Lange (»Geschichte der chr. Kirche« I. Bdes I. Abth.) selbst neben Lechler nicht als einer geschichtlichen Untersuchung gedenke, da er wie der zugehörige über das »Leben Jesu« nur eine subjective Bedeutung, die blos gemüthlicher Combination und Expectoration, hat, die ja natürlich auch wie jedes Phantasieleben über Sprache und Geschichte souverän hinaus ist. Im Besondern wird man mir es verzeihen, wenn ich dem sonst für sich so viel Liebenswürdiges darbietenden Manne nicht verzeihen kann, dass er in dieser neuesten, doch sein sollenden »Geschichte« eine für die ganze Geschichtsanschauung der ersten Epoche so kritische Frage wie die um die Evv. Justin's des Märtyrers mit der doch der ganzen Literatur darüber beinahe unbegreiflich wohlfeilen Bemerkung abgethan d. h. für seine Phantasieen

zwar aber doch wirklich einseitig innergeschichtlich sich bewegt haben.

Beginnen wir die Lösung der wichtigen Aufgabe mit dem Versuche, die Zeit Justin's aus dessen eignen Schriften sowie aus den unmittelbar daran sich schliessenden sonstigen Apologieen, Documenten und Traditionen soweit näher zu bestimmen, als die weitere Untersuchung über Eusebius' Composition überhaupt, die ältere Papst-Chronologie im Besondern nicht modificirend d. h. noch näher bestimmend eingreifen möchte. Eine kritische d. h. auf Ueberwindung jeden Zweifels, auch Erreichung von Gewissheit — und wäre es innerhalb der bescheidensten Schranken — gerichtete Erforschung dieser kostbaren Ueberbleibsel der altchristlichen Zeit, die nur unter den Händen der Abschreiber und der Benutzer allzuviel gelitten haben, — der ersten Schriften, die nach den echten Briefen des Apostels Paulus unzweifelhaft echt und unmittelbar erhalten uns entgegentreten, ist für die Kritik der Hauptautorität der ältern Kirchengeschichte, des Eusebius, selbst von Grund legender Bedeutung.

I. Die Zeit der grössern Apologie und Marcions, so wie der Apologie des Athenagoras.

A. Der Cod. Reg. Par. der Apologieen Justin's der von H. Stephanus abgedruckt und so die Vulgata geworden ist, beginnt die grössere also:

Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιήτῳ ἐραστῇ παιδείας, ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ δήμῳ παντὶ Ῥωμαίων:

ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων

---

und Wünsche beseitigt hat: »Wenn Justin nicht unsere — vier — Evv. gehabt hätte, so müsste er ja vier andere gehabt haben!« Dergleichen kann auch dem praktischen Theologen Nichts helfen, der sich nicht in Träumen, in seinem Belieben, nicht in fleischlicher Sicherheit, sondern im Geiste d. h. in der Wahrheit bewegen, also vor Allem in geschichtlicher Wahrheit leben will.

καὶ ἐπηρεαζομένων Ἰουστῖνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου τῶν ἀπὸ Φλαουΐας νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης εἷς αὐτῶν ὢν τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι. —

Eusebius (H. E. IV, 12.) giebt diesen Anfang auch wieder aber mit diesen Text-Abweichungen nach den meisten und besten Codd.: *Αὐτοκράτορι Τ. Αἰλ. Ἀδρ. Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῷ καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφου* [1]) *Καίσαρος φύσει υἱῷ κ. τ. λ.* sonst wörtlich gleich.

Sofort hiernach (c. 2.) sagt Justin, es zieme sich für Jeden, der in Wahrheit *εὐσεβής* und *φιλόσοφος* sei, allein die Wahrheit hochzuachten und die Meinungen der Vorfahren hintanzusetzen! „Ihr hört euch überall *εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας* nennen, es wird sich zeigen ob ihr das auch seid". Es sei auch (c. 3.) die Pflicht von Herrschern, nicht der Gewalt und Tyrannei, sondern *εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ* zu folgen, wie ja auch der berühmte Spruch Plato's [de Republ. p. 473.] sage: *ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφῶσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι οὐκ ἂν εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονῆσαι* [2]). Am Schluss (c. 68.) allegirt er einen Brief des Adrian, den er *ὁ πατὴρ ὑμῶν* nennt.

Hiernach schon ist es zweiffellos, wenn auch die Inschrift unecht wäre, dass die in dieser Apologie erörterte Bitte, die Christen nicht ferner des blosen Namens wegen zum Tode bringen zu lassen (c. 2 fin. c. 3. in.) an den Nachfolger Adrians, der officiell und allgemein den Ehrennamen *εὐσεβής* führte, gerichtet ist.

Die Worte Justin's „*τοὺς κατ' ἀλήθειαν* [i. e. *οὐ μόνον τοὔνομα* oder *τὴν ἐπωνυμίαν*] *εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους*" so wie „*ἀκούετε ὅτι λέγεσθε εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι*" setzen aber mit

---

1) So die Codd. Reg. Euseb. Par. n. 1436 und n. 1431. (a. e.), Cod. Musei Britann. (g.), Cod. Venet. (h.) Florentini LXX, 7 und 20 (i. k.); mehrere Codd. Rufin's und Nicephorus. Dagegen haben Cod. Medic. Mazar., Fuket., Savilianus Dresd., mehrere Codd. Rufin's *φιλοσόφῳ*.

2) Bekanntlich (Aurel. Vict. brev. p. 258. u. Jul. Capitol. in M. Aurel. c. 27.) ein Lieblingsspruch sowohl von Antonin als besonders von Marc Aurel.

gleicher Bestimmtheit noch dies voraus: 1) Die Bitte ist nicht blos an den Imperator, der **Pius** hiess, sondern mit an einen ihm Nahestehenden, der als *φιλόσοφος* bezeichnet werden konnte und diesen Beinamen irgendwie factisch (wenn auch nur vulgärer, doch auch seinerseits nicht gemissbilligter Weise) führte, gerichtet, also mit an den von Antoninus Pius 138 u. Z. adoptirten und zum Thronfolger bestimmten Marcus Aurelius Verus, den schon Hadrian besonders geliebt und mit dem Liebkosungsnamen Verissimus ausgezeichnet hatte, der dann 139 auch zum Cäsar, 147 endlich zum Mitregenten *(imperium proconsulare)* erhoben wurde. Und zwar setzt 2) die wiederholte und constante Beziehung auf *εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι* und die *εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία* der Herrscher voraus, dass der Philosophus gleicher Weise wie der Pius Herrscher und Gebieter gewesen sei, d. h. den Marc Aurel als Mit-Regierenden.

Sieht man also von der Ueberschrift als möglichweise unecht ab, so lässt auch Justin in diesen unzweifelhaft eigenen Worten keinen andern Schluss zu, als diesen: Die Apologie ist erst nach 147 u. Z. verfasst, d. h. seit dem Marc Aurel formell und faktisch Mitregent war.

Ist dagegen die Inschrift der Vulgata völlig echt, wofür man sie bisher hingenommen hat, dann liegt der umgekehrte Schluss näher: sie kann nur aus dem Anfang der Regierung des Pius stammen, wo M. Aurelius Verissimus noch nicht Cäsar war, geschweige denn Proconsul. Denn beide Würden übergeht die Inschrift nach der Lesart des Cod. Regius und nach Eusebius: *καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ*, und man sollte doch deren Erwähnung, mindestens des *Καῖσαρ*, wenn nicht auch das *'Ανθύπατος* um so eher erwarten, als es der Verfasser der Inschrift auf recht viele Ehrentitel abgelegt zu haben scheint.

So haben denn von jeher die meisten Chronologen (Scaliger, Petavius, Dodwell, Pagi, Longuerue, Tentzel, Clericus, Gallandi, Lumper [1]) in der neuern Zeit fast Alle (**Winter**: Krit. Gesch. der ältesten Zeugen und Lehrer des Christenthums nach den Aposteln S. 265. **Rettig**, das unerweislich älteste Zeugniss

---

1) **Semisch**, Justin der Märtyrer I, S. 65.

S. 39 ff. Neander, Allg. Gesch. der christl. Relig. und Kirche I, 3, S. 1144. (ed. II.) Möhler, Patrologie I, 192. Semisch, Justin der Märtyrer I, S. 65 f.) nach dieser Inschrift mit mehr oder weniger Bestimmtheit die Apologie vor 139, wo M. Aurel Cäsar wurde, und da Antoninus erst durch einen spätern Senatsbeschluss im Jahre 138 den Namen Pius erhielt, näher Ende 138 Anfang 139 gesetzt.

Otto *(de vit. et script. Just. Mart.* p. 12.) ist sogar dazu fortgeschritten: *luce clarius apparet, apologiam ante eos honores Marco tributos ideoque anno* 138 *aut, quod vero videtur similius, initio sequentis fuisse exaratam; prorsus enim incredibile, Justinum, qui tam Marcum quam Lucium aliis titulis, Caesarea dignitate imperioque proconsulari longe inferioribus, insignivit, hos omisisse.* Und nachdem er dies auch in der Ausgabe Justin's als zweiffellos vorausgesetzt (I, S. 138.) und jetzt wiederum als das allein Mögliche behauptet hat (Ersch und Gruber, Real-Encyclop. II, 30. 1853. S. 44 f.), scheint es gewagt, gegen eine so feststehende Thatsache noch ein Bedenken zu äussern.

Doch verliert sich das Imponirende dieser Zuversichtlichkeit sehr bald, wenn man sieht, dass diese neue Autorität für Justin's Leben lediglich auf Semisch' Untersuchung beruht und dessen Schluss, die Abfassung der Apologie dürfe mit Bestimmtheit in das Jahr 138 oder 139 gesetzt werden, und zwar hauptsächlich wegen der Ueberschrift, nur so outrirend wiedergegeben hat, während Neander danach dass die Ueberschrift den M. Aurel noch nicht als Cäsar nennt, dasselbe nur „wahrscheinlich“ sein liess. Auch die frühern haben das Bewusstsein bewahrt, dass dieses eine Moment nicht jeden Zweifel aufhebe, den man mit blosen Machtsprüchen nicht beseitigen kann.

Schon Grabe (Spicil. Patr. II, 151.) hat mit Recht erinnert: *neque enim prisci Christiani stylum Curiae adeo accurate observasse sunt censendi, ut certa inde deduci possint argumenta,* wenn dies auch seine Einschränkung auf Dinge bedarf, die wirklich blos dem Curial-Styl angehören. Mit *argumentis a silentio* ist es überhaupt eine missliche Sache, wenn nicht Zwingendes vorliegt oder Anderes hinzukommt. Konnte aber der Verf. der

Inschrift nicht denken, schon mit dem *υἱῷ* [*Αὐτοκράτορος*] — also dem destinirten Thronfolger — sei das Nöthige gesagt? Und dass ein Apologet in seiner Naivität wirklich so weit hat gehen können, den Ehren-Namen *φιλόσοφος* höher zu achten als den des Cäsar und sonstige Staatstitel (Tribunus plebis, Pontifex Maximus, selbst Augustus) zeigt die Inschrift in der *Legatio Athenagorae* mit ihrem einfachen *Αὐτοκράτορσιν . . Ἀρμενιακοῖς* [richtiger *Γερμανικοῖς*], *Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις* so hinreichend, dass in Ermangelung jedes andern Moments ausser dieser Inschrift wir darauf reducirt wären, durchaus nicht näher zu wissen, in welchem Jahre unter Pius die Apologie geschrieben sei.

So hat denn auch Massuet in seinen noch jetzt [1]) fast Autorität gebliebenen *dissertatt. praeviae in Irenaeum* (I, 2, 5.) bei der auch für die Näherbestimmung der Zeit für Irenäus, bezieh. dessen Haupt-Gnosis, so kritischen Frage um das Jahr der grössern Apologie die Inschrift als ganz irrelevant lediglich zur Seite gelassen und auf 145 nur aus ganz andern Gründen geschlossen. Und für geradeso wenig hinderlich hat es ausser Maranus, Tillemont, Grabe auch der grösste Vorgänger dieser Chronologen, der Vater der Kirchengeschichte überhaupt, Eusebius, gehalten, *„que se mot de César a esté oubli dans le titre de l'apologie“* um in seinem *Chronicon* nicht irgend welches über 139 hinausgehende Jahr in der ersten Hälfte des Pius für die Apologie an diesen aufzusuchen [2]). Semisch und Otto möchten zwar den

1) Vgl. Ritschl, Entsteh. der altkathol. Kirche S. 245.

2) Er sagt (Chronicon ed. H. Stephanus. 1518. fol. 91, a.) unter Ant. Pius [140 i. e. 138 u. Z.] „Romanae ecclesiae episcopatum 8. suscipit Higinus [142 i. e. 140]. Sub Higino Valentinus et Cerdo, Marcionis magister, Romam venerunt [143 i. e. 141]. Justinus philosophus librum pro nostra religione conscriptum Antoni[n]o tradidit.“ Er hat also von der ihm (H. E. IV, 12.) wohlbekannten Ueberschrift und dem Fehlen des Caesar bei M. Aurel darin unbeirrt zwei Jahre nach der Ertheilung dieses Titels für ganz entsprechend gehalten. Warum er aber gerade das 3. Jahr des Pius ausgewählt hat, das erklärt Niemand besser als Tillemont (Memoire ed. nouv. II. p. 604). *„Il paroist par divers endroits, que quand il a sceu qu'une chose est arrivée dans un certain espace de temps, il la place au hazard dans quelque année de cet*

Eusebius halb mit berufen, da auch er die Apologie in den Anfang der Regierungszeit des Pius setzte — nämlich in's dritte Jahr statt in das erste bis zweite. In der That aber hebt diese „Autorität" der sonst Niemand widersprechen darf, dessen Anerkennung sonst rühmlich erwähnt wird, das sein sollende *luce clarius* der Inschrift für 139—139 auf's unerbaulichste auf, annullirt den Grund, worauf Otto Alles bauen wollte, gerade völlig.

Um so kritikloser aber ist dieses Absprechen, als es ja nur dessen bedarf, das *Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρ.* in *Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐηρ.* umzustellen, um so aufs einfachste den Cäsar für M. Aurel Verissimus zu haben [also auch direkt über 139 hinaus zu sein], ja in dieser gewöhnlich bei den regierenden Kaisern vorkommenden Stellung des *Καῖσαρ* vor dem Namen die nähere Angabe zu finden, der Verf. betrachte den M. Aurel Verus näher auch als regierenden, d. h. eben als mitregierenden Kaiser oder *proconsulari imperio* ausgestattet.

Schon Salmasius hat gegen die Vulgata diese Conjectur erhoben, Tillemont (Memoires II, 607.) diese Lesart für ganz möglich gehalten, Fr. Ritter endlich (*Animadversione in primam Justini Martyris apologiam.* Vratisl. 1836. p. 7 sqq.) sie für die wahrscheinlichere erklärt.

Doch sagt Otto (ed. Justin. I, 138.) „*vulgatam lectionem bene defendit Semisch*" und nicht ganz mit Unrecht.

Ritter fand es auffallend, dass nach der Vulgata „*Imperatori Antonino Pio Augusto Caesari et Verissimo* etc." der Titel Caesari erst so spät nach Imperatori folgte, den Schluss bildete, während nach dem römischen Curialstyl dieser Titel dem Namen des regierenden Kaisers vorgesetzt zu werden pflegt: „Im-

espace; et c'est une chose presque inevitable dans une chronique. Ainsi sachant seulement que S. Justin avoit fait son apologie sous Antonin, il l'a mise en le 4e [3e] *année de ce prince, comme il l'auroit pu mettre en toute autre.* Doch wird das ihn mitbestimmt haben, dass er vor der Apologie irgendwie den Marcion erwähnt haben musste; er that dies mit Irenaeus' Worten von Cerdo's Kommen nach Rom unter Hygin; dieser fällt für ihn in das 9. Jahr des Pius — also in die dritte Columne d. h. Jahr die Apologie. Er sagt also näher: in der ersten Hälfte der Regierung des Pius nach Marcion.

perator Caesar". Vergl. Gruter, Inscr. Ant. I, 277. n. 4: *Αὐτοκράτορα Καίσαρα Μάρκον Αὐρήλιον*. Für die Verspätung des Titels lasse sich in andern Inschriften keine Parallele finden. Diese Schwierigkeit hebe sich aber einfach, wenn man das Wort *Καίσαρι* von den Titeln des Anton. Pius trenne und zu Verissimo ziehe. Das *καὶ* werde erst später entweder durch einen Freund des Wohlklanges, der die Kakophonie *καὶ Καίσαρι* mildern wollte, hierhergedrungen sein, oder in Folge zufälliger Weglassung von einem Abschreiber habe ein Anderer, der die Partikel im Texte nicht mehr fand und doch für nothwendig erkannte, sie wieder hergestellt, aber am unrechten Orte [1]). Aber es war leicht für Semisch, wenigstens die Trennung des Imperator und Caesar aus Gruter's Inschriften-Sammlung als keineswegs selten nachzuweisen z. B. I, 245. n° 6. Imp. Nervae Caes. Aug. Pont. Max. oder I, 238. n° 3. Ti. Claudio Caesari Aug. Germanico Imp. oder gar so (I, 244. n° 5.): Imp. Titus Caesar Vespasianus Aug. oder auch ziemlich am Schluss wie I, 276. n° 2: Claudio invicto pio felici Imp. Caes. Pont. Max. Trib. Pot. III. Cos. II. procos. Das Bedenken über die Stellung des *Καίσαρι* am Schluss des Titels unserer Inschrift scheint also zu verschwinden und der Versuch von Ritter, um die vorausgesetzte Schwierigkeit zu heben, ermangelt hiernach der Nothwendigkeit. „Auch müsse man es wunderbar finden, dass die Einschaltung der Partikel *καὶ* in dem Grade Verbreitung und Anerkennung gefunden habe, dass in keiner der noch vorhandenen handschriftlichen Copieen der Werke Justin's weder von der vorausgesetzten Auslassung des *καὶ* noch auch von der angeblich ächten und ursprünglichen Lesart *Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐρ.* eine Spur zu finden sei. Und wenn man auch die Möglichkeit einer Auslassung des *καὶ* einräumen wollte, so würde es doch weit glaublicher sein, dass ein Folgender sie vor dem *Καίσαρι* eingeschoben hätte um so den Verissimus zu ehren als umgekehrt. Nach alle dem unterliege es kaum einem Zweifel, dass wir die Zuschrift der Apologie noch in der Gestalt haben, welche sie von Justin ursprünglich empfieng". Aber schon das

1) Das Programm von Ritter ist mir hier nicht zugänglich gewesen; ich gebe dies nach Semisch a. a. O. S. 67.

ist nicht richtig, dass ein Abschreiber beim Fehlen des *καὶ* — also bei der Lesart *Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ* — mehr dazu geneigt gewesen wäre das *Καίσαρι* auf das Folgende zu beziehen. Es gehört schon eine ziemliche Gelehrsamkeit und genaue Kunde dazu, um zu wissen dass *Καίσαρ* in dem Titel eines römischen Imperator nicht absolut nothwendig ist, dass dies Wort, wenn auch abusiver Weise, fehlen konnte; jede oberflächlichere Kenntniss verlangte dagegen für den römischen Kaiser absolut eben „den Kaiser". Das konnte und durfte nicht fehlen, dachte Jeder, und zog daher, sei es bei'm Fehlen des *καὶ* durch Conjectur oder selbst wenn man vorfand *καὶ Καίσαρι*, unbedenklich das *Καίσαρι* zu dem Antoninus Pius selbst. Und welcher Abschreiber hätte auch nur wissen können, wer eigentlich dieser Verissimus war, ausser, was die Inschrift noch hinzusetzte, dass er der Sohn des Kaisers sei gerade wie der andere Nicht-Caesar, Lucius, um also nicht zu schliessen, Justin habe die beiden nur als solche Söhne des Kaisers neben diesem zur Gewinnung desselben mitgenannt und genügend durch die Ehrennamen *φιλοσόφῳ* oder *ἐραστῇ παιδείας* ausgezeichnet, ohne dass ihnen beiden eine weitere Bedeutung zukomme.

Es begreift sich also nichts leichter, als dass schon frühzeitig die Abschreiber durch die Beziehung des *Καίσαρι* auf den *Εὐσεβὴς Σεβαστός* den Text, wie sie meinten, in der unentbehrlichsten Weise verbessert, oder beim zufälligen Auslassen des *καὶ* vor *Καίσαρι*, was jede Analogie für sich hat, gar nicht gezweifelt haben, die doch unentbehrliche Partikel gehöre nur vor *Οὐηρισσίμῳ*.

Wie fast in alle unsere Classiker und zwar schon in der ältesten Zeit und in sämmtlichen codd. offenbare Textverderbnisse durch solche Verschlimmbesserungen unkundiger Schreiber eingedrungen sind, so kann zwei Jahrhunderte nach Justin, von Eusebius recht wohl die „Verbesserung" in dieser Weise vorgefunden worden sein und in allen Codd. sich festgesetzt haben [1]).

1) Man denke nur an die evidenten Text-Verderbnisse bei Demosthenes trotz dass mehrfach keiner der vielen Codd. das Richtige bietet. Man denke an die offenbare Corruptel unseres Marcus-Textes z. B. IX,

Aber die Sachlage wird hier obendrein entstellt, wenn man mit Semisch es betont, dass in „keiner der handschr. Copieen der Werke Justin's" das *καὶ* fehle oder eine andere Stellung habe.

Aber gerade die beiden Apologieen sind ja nur in zwei Handschriften uns erhalten, dem Cod. Reg. und dem Claromontanus [1]), und diese beiden sind wieder so verwandt, *ut uterque codex eodem ex codice descriptus videatur vel alter ex altero* [2]) so dass wir hier am Ende nur auf eine „handschriftliche" Urkunde und daneben auf die Abschrift bei Eusebius reducirt sind [3]). Wie wenig kann es daher verschlagen, wenn wir bei einem so grossen Mangel nur noch den einmal festgewordenen Fehler vorgeschrieben finden.

Aber noch wunderbarer ist, dass Semisch es ganz übergeht, dass ja wirklich die eine unserer „handschriftlichen Copieen" laut Maranus Ausgabe [4]) das *καὶ* gar nicht hat, wie auch die Ausgabe Brauns, die Ritter im Auge hatte [5]), darnach wiederholt hat. Maranus hat ausser dem Cod. Reg., der Quelle für Stephanus' Text, den Claromontanus so gewissenhaft benutzt, dass das *Σεβαστῷ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ*, sei es nun mit oder ohne Comma, gegen die vulgata, die Maranus durch Hinzuziehung des neuen Cod. berichtigen wollte, in diesem vorgele-

---

12. 13, wo die vulgata d. h. die Lesart der übermeisten und selbst besten Codd. anerkannt oder doch unabänderlich sinnlos ist, und wo unter den fast zahllosen Codd. nur *d restituere* (also *ἀποκαθιστάναι*) das richtige bieten wird, was wenigstens noch einen Sinn giebt wie F. Hitzig Joh. Marcus und seine Schriften. Zürich 1843. S. 49 f. zuerst gezeigt hat, wenn nicht die Umstellung einer Zeile nöthig ist, wie Fritzsche z. d. St. unbedenklich trotz aller Codd. als nothwendig annimmt.

1) Vgl. Otto ed. Just. I, p. X. XV. XXXI sqq. p. 138.

2) S. das. p. XXXIX.

3) Die wesentliche Einerleiheit der beiden — also einzigen — Codd. ergiebt sich schon aus diesen beiden gemeinsamen Fehlern: 1) die kl. Apologie zur ersten zu machen, die grössere als zweite zu bezeichnen, 2) in dem Rescript *πρὸς τὸ κοινὸν* zum Consulat des Pius *πδ'* zu setzen.

4) A. a. O. p. 44.

5) S. Otto p. XXII.

gen haben wird, [1]) und wenn beide codd. auf einer Quelle beruhen, so ist es mindestens ebenso denkbar, dass der Clarom. diese Urkunde getreuer wiedergegeben und der Regius erst das *καὶ* eingeschoben habe als umgekehrt.

Allerdings ist es nun ebenso leicht als Recht, mit Otto (p. 139.) zu erklären: „*καὶ male omiserunt Maranus et Braunius*", da nicht daran zu denken ist, dass Justin so ungriechisch geschrieben habe; aber ebenso leichtfertig ist es, nun nicht erst zu fragen, wohin dies allerdings in den Cod. Maran's einzufügende *καὶ* gehöre, ob vor oder nach *Καίσαρι,* und diplomatisch schon ist die Auslassung vor *Καίσαρι* so viel begreiflicher und natürlicher als die vor *Οὐηρισσίμῳ,* dass wir schon auf Grund dieses Cod., wenn Maranus ihn trotz der Vulgata und trotz der Sprache so treulich wiedergab, auf diese Lesart als die ursprüngliche zu rechnen haben:

Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ [*καὶ*] *Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ,* die man nur aus dem angegebenen Grunde berichtigen zu müssen glaubte.

Aber wenn auch schon die Urkunde, aus der der Cod. Reg. und Clarom. floss, gleich dem MS. des Eusebius ein *καὶ* nach *Καίσαρι* geboten hätte, oder wenn Maranus Schreibart trotz seiner sonstigen Genauigkeit auf einem Versehen beruhte, das dann wenigstens zeigen kann, wie leicht schon früher das *καὶ* bei *Καίσαρι* ausfallen konnte, wir werden um so weniger bei so geringer Anzahl von Zeugen anstehen dürfen, das herzustellen, was allein einem Römer zuschreibbar ist.

Schon das absolute Nachstehen des *Καίσαρι* am Ende des ganzen Titels hat etwas Abnormes und es ist in der That von Semisch nur das Bekannte nachgewiesen, dass der Titel Cäsar nicht nothwendig unmittelbar nach dem Imperator folgen muss; aber so ganz am Ende zeigt er sich nur bei Thronfolgern [2]), den eigentlich sogenannten Caesaren. Doch

1) Ob dieser Cod. noch im Besitz des Thomas Philipps, zu Middlehill bei Broedway in der Grafschaft Worcester, ist, in den er 1824 übergegangen ist? (Otto p. XXXVIII).

2) Vgl. nach Spanheim de usu et pr. nr. II, p. 346. und den Commentatoren zum Prooem. der Institutionen Pauly Real-Encyclopädie 1842. Bd. II, S. 46.

liesse sich dabei noch denken, dass ein römischer Idiot vom Curialstyl soweit wohl abweichen konnte. Aber es ist bisher völlig übersehen worden, dass ja nach der Vulgata dies specielle, völlig Unerhörte herauskäme: Imperatori . . . Antonino . . Augusto Caesari! Caesar Augustus heisst es überall, auch auf allen von Semisch citirten Inschriften, ein Σεβαστός Καῖσαρ dagegen hat keinem Schriftsteller jener Zeit in den Sinn, in die Feder kommen können [1]). „Dieser Fehler", bemerkt mir Herr Prof. Theod. Mommsen, dem ich die Inschrift zur nähern Prüfung persönlich vorlegen zu können hier die besondere Freude gehabt habe, „ist so arg, dass er von einem gleichzeitigen nicht begangen werden konnte; Sylburg's Vorschlag, *Καίσαρι* zum folgenden Namen zu ziehen, scheint um so annehmlicher, als das Wort bei dem Sohne ebensosehr vermisst wird wie es bei dem Vater stört. Fehlen kann Cäsar sehr wohl bei dem Namen des Kaisers, wie z. B. in der attischen Inschrift Corp. Inscr. Gr. 348, obwohl auch dies nicht correct ist".

Es ist also in jedem Fall unmöglich, dass, sei es Justin oder ein Anderer, in jener Zeit, auch wenn er sonst noch so unkundig oder sorglos in solchen Dingen gewesen wäre, so nie Gesprochenes, nie Gelesenes, nie Gehörtes geschrieben habe, es kann daher, da der Correktur-Versuch des Eusebius nach den Codd. zu auffällig ist [2]), schon an nichts gedacht werden als: gedankenlose Abschreiber sind durch rein äusserliche Gründe nebst dem Glauben, dem Kaiser gebühre doch nothwendig das *Καίσαρι*, „gebet dem Kaiser was des Kaisers ist", sei es bei'm Fehlen oder Dastehen des *καὶ*, auf dessen unsinnige Versetzung verfallen. Aber noch manches Andere ist in der ganzen Inschrift, was den Gedanken erwecken könnte, sie möge überhaupt einer überarbeitenden Hand angehören, wie dieselbe Apologie ja auch am Schlusse durch Anfügung der „Rescripte des Antonin. *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας* und des Marc Aurel an den Senat",

1) Wesshalb denn auch Eusebius sofort diesen Schnitzer durch die Umstellung *Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῷ* zu heben gesucht hat.

2) Vgl. ausserdem die noch willkürlichern Text-Aenderungen, die sich Eusebius beim Wiedergeben von Tatian Orat. c. 18. §. 31. und von Justin Ap. Min. p. 46 e in H. E. IV, 17. p. 140, 15 f. erlaubt hat.

über seine wunderbare Errettung durch der Christen Gebet mögen sie echt sein oder so unecht als bekannt, eine solche Vermehrung evident erst nach Justin's Zeit erfahren hat. Der Gedanke, die ganze Inschrift der grössern Apologie sei erst nach c. 2., wo die *εὐσεβεῖς* und *φιλόσοφοι* und *ἐρασταὶ παιδείας* in Anspruch genommen werden, von einem Spätern verfasst, liegt also schon nahe genug. Es kommen aber nun noch folgende Fehler in unserer Inschrift in Betracht.

Pius hat während seiner ganzen Regierungszeit, den Titel Imperator Caesar T. Aelius Adrianus Antoninus Augustus Pius geführt, wofür Th. Mommsen mich auf folgende Belege aufmerksam macht: Inscr. Neapol. ed. Mommsen p. 469. Eckhel VII, 4. Corp. Inscr. Gr. ed. Boeckh 347. 348. 349. 1879 b. 2340. 2480 k (II, p. 1096), die Grabschrift des Kaisers auf der Engelburg (Gruter, p. 257, 4.), die Münzen von Flavia Neapolis (Mionnet V, 500. n. 75—77. VIII, 346. 59.) mit *Αὐτοκρ. Καῖσαρ Ἀντωνῖνος Σεβαστός Εὐσεβής.* Ueberall ist bei aller sonstiger Variation oder Verkürzung der *Εὐσεβὴς* nach dem *Σεβαστός* gesetzt. Unsere Inschrift sagt: Antoninus Pius Augustus. Doch möge dieser Fehler auf Unwissenheit des Concipienten oder auf einer Copisten-Verschlimmbesserung beruhen, der den Antoninus Pius hineinzubringen suchte.

Bei dem Titel des Verissimus, dessen voller Name vor seiner Thronbesteigung nach seiner Erwählung zum Caesar dieser war: Marcus Aelius Aurelius Verus (seltener Verissimus) Augusti Pii Filius Caesar bemerkt mir Herr Prof. Mommsen dieses. „Wenn Justin halbweg unterrichtet war, was die Sitte heischte, musste die Titulatur *Καίσαρι* nach dem Namen stehen; Caesar vor dem Namen gehört dem regierenden Kaiser. Zweitens ist *υἱῷ* so schlechtweg auch aller Gewohnheit entgegen; es müsste *Σεβαστοῦ υἱὸς* heissen, selbst *Καίσαρος παῖς* wie in der Apol. minor würde in der förmlichen Anrede unzulässig sein, während es im Context nichts Störendes hat. Endlich haben schon Casaubonus und Salmasius zu der Ueberschrift der capitolinischen Biographie des Marc Aurel gezeigt, dass diese jetzt so geläufige Bezeichung dem Alterthum so gut wie fremd ist, indem sie ausser unserer Stelle nur in Athenagoras Legatio an Marc Aurel

und L. Verus von beiden und in Justinian's Novellen von Marc Aurel gebraucht wird, als Beiname auf einer Inschrift oder einer Münze nirgends vorkommt".

Was den dritten Namen betrifft, so ist damit bekanntlich der Sohn des Lieblings von Adrian des Lucius (Aurelius Annius Commodus) Verus, den er zum Thronfolger bestimmt hatte, der aber schon vor Adrian's Tod mit dem Titel Cäsar ausgestattet starb, Lucius (Aurelius) Verus (Commodus) gemeint, der nach Adrian's Bestimmung nebst dem Marcus Aurelius Verus (Verissimus) von dem nun von ihm bestimmten Thronfolger Titus Antoninus adoptirt wurde [1]), aber während der Regierung des Pius bloser Privatmann blieb, und nur als filius Augusti qualificirt wurde [2]).

1) Ob unmittelbar oder mittelbar oder sogar Beides zugleich ist eine noch nicht ausgemachte Sache. Es finden sich darüber in der Historia Augusta zwei sich widersprechende Angaben. Die gewöhnlich angenommene geht dahin, dass Pius beide zusammen unmittelbar adoptirt habe; nach der andern aber wäre Marcus, damals gegen 17 Jahre alt, verpflichtet worden, den damals kaum 8jährigen kleinen Lucius an Kindesstatt anzunehmen. Die erstere wird durch den constant gewordenen Ausdruck divi fratres für beide bestätigt, die letztere aber durch einen Brief des Lucius an Marcus (bei Vulcat. Gallic. Avid. Cassius c. 1.), worin jener von T. Antoninus Pius sagt: avus meus, pater tuus. Niebuhr (Röm. Gesch. Bd. V, S. 331.) hat dies so zu vermitteln gesucht, dass erst beide von T. Antoninus adoptirt seien und dass dann Marcus auch noch den Lucius habe selbst an Kindesstatt annehmen müssen. Dies scheint uns wohl abentheuerlich, ist aber in dem Adoptionen-Wesen jener Zeit nichts weniger als unerhört. Ja diese Auskunft scheint sogar allein im Stande, die beiderseitigen völlig unverwerfliche Zeugnisse, die hier in Betracht kommen, genügend zu erklären. Als (leiblicher) Sohn des von Adrian adoptirten L. Verus Caesar war zwar unser Lucius so gut ein Enkel des Adrian wie Marc Aurel in seiner Eigenschaft als Sohn des gleicherweise von Adrian adoptirten T. Antoninus. Aber die Enkel eines Erblassers von verschiedenen Söhnen desselben können doch nicht fratres heissen. Die feststehende Bezeichnung als divi fratres, noch mehr die Bezeichnung als filius Augusti für Lucius, die für ihn unter Pius die einzige Auszeichnung war, lässt keine andere Annahme zu, als dass Antonin ihn wirklich, also selbst, adoptirt hat, wie andererseits jener Brief und die ganze Tradition es ebensowenig bezweifeln lässt, dass Lucius auch als Sohn des Marcus gegolten habe, auch von diesem adoptirt war.

2) Vgl. Tillemont Hist. des Empereurs Rom. Vol. II, p. 318.

Th. Mommsen bemerkt mir über diesen Theil der Inschrift Folgendes. „Dass der (später so genannte) L. Verus hier während der Regierung des Pius, wo er Privatmann war, mit genannt wird, kann nicht befremden. Aehnlich finden wir eine Inschrift von Thessalonike (Corp. Inscr. Gr. 1268.) gesetzt dem Pius und seinen Kindern, M. Aurel, Faustina und L. Commodus, das ist eben unser Lucius. Auch ward schon oben bemerkt, dass die Bezeichnung „Philosoph“ mit ziemlich demselben Recht oder Unrecht dem L. Verus beigelegt werden kann wie dem M. Aurel. Allein, was mir unmöglich scheint, ist theils, dass derselbe Mann in derselben Inschrift „ein Freund der Weisheit“ und „ein Freund der Bildung“ heisse, theils, dass die erstere Bezeichnung — Philosophus —, die als Beiname weder des einen noch des andern Bruders im ganzen Alterthum vorkommt, zwischen dem Namen des Individuums und dem des Vaters eingeschoben wird. Jeder Unbefangene muss zugestehen, dass dies so nicht ursprünglich geschrieben sein kann, und ich stehe daher nicht an, die Lesung des Eusebius *Λουκίῳ φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ* vorzuziehen, die alle grammatische Schwierigkeit beseitigt, wenn sie auch historisch einen noch so auffallenden Fehler enthält“. Denn die Beziehung des *φιλοσόφου Καίσαρος* auf Marc Aurel als leiblichen Vater des Lucius (Verus) der zugleich Adoptivsohn des Pius gewesen ist, ist ein allzu arger historischer Schnitzer, da obendrein M. Aurel nur c. 10 Jahre älter war als dieser *Λούκιος*. An den wirklichen leiblichen Vater desselben aber, den Aelius Verus, liesse sich zwar sofern denken, als derselbe *nihil in vita memorabile* hatte, als dass er *tantummodo Caesar dictus est* [d. h. nicht auch wirklicher Thronfolger ward], aber dieser Mensch wird nirgends Philosophus genannt, und hat nie so genannt werden können. Man getröstet sich zwar dessen, dass Spartianus (in Ael. Ver. c. 5.) ihn *eruditus in literis* nennt [1]), aber man erkennt doch ebensobald, dass ihm das keinen Anspruch auf den Namen Philosophus gab [2]). War er doch ein mehr als unphilosophischer bonvivant, man ärgerte sich allgemein über Hadrian, dass er an ei-

1) Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. a. a. O. S. 1144.

2) Semisch, Theol. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 926.

nem solchen charakterlosen Schlemmer und Wollüstling habe Gefallen finden können [1]). Wenn der Verf. der Ueberschrift von diesem Aelius Verus Caesar überhaupt [noch] Etwas wusste, so hätte er in der Beziehung des φιλόσοφος auf diesen Vater des Lucius nur eine Satire beabsichtigen können. Im Ernste hat es Niemanden einfallen können, diesen Antiphilosophen und Libertin als einen Philosophen preisen zu können.

Ist und bleibt so viel Incorrectes oder Falsches in der Ueberschrift, — mag man lesen, wie man will, nach unsern Codd. oder nach Euseb. — so wird man sich darauf gefasst halten müssen, dass die Zuschrift Justin's etwa als gesondertes Rubrum der Eingabe verloren gegangen und später von einem Herausgeber nach den Angaben in cap. 2 und der sonstigen spätern Kunde von der Kaiserfamilie unter Pius, beziehungsweise mit einiger Confusion darüber, in der Gestalt, wie wir sie haben, ersetzt sei. Wie einfach ergaben sich auch schon für eine ordinäre Kunde der spätern Zeit nach dem εὐσεβής in c. 2 f. der T. Antoninus Pius und da Justin c. 68 den Brief „des grossmächtigen und erlauchten“ Kaisers Adrian's τοῦ πατρὸς ὑμῶν selbst allegirt, die andern Beinamen des Antonin Aelius Adrianus! Wie gelehrt konnte zugleich Einer thun, wenn er den weltbekannten φιλόσοφος nicht so ordinär (mit M. Aurel Verus), sondern mit dem seltner gewordenen Namen benannte, mit dem ihn schon Hadrian geliebkost und damals alle Welt ausgezeichnet hatte! Wie weltbekannt, dass Antonin zwei Thronfolger, bezieh. Adoptivsöhne hatte, neben dem M. Verus noch den Lucius, dessen Jugendstudien Capitolin der Welt so bekannt machte! Wie selbstverständlich, dass Justin neben den Herrschern auch den Senatus Populusque Romanus angeführt haben werde! Was spräche also dagegen, dass unsere Ueberschrift völlig einer spätern Zeit angehörte, dass sie also bei jeder Lesart für die Frage um die Zeit der Apologie selbst ganz indifferent würde?

Doch da die Ueberschrift, wenn auch mit Textesdifferenzen — vermuthlichen und wirklichen — doch in dieser Totalität schon vor Eusebius in den Codd. festgestanden, ihr Verfasser

1) Spartian in Ael. Ver. c. 3—5. Capitolin in Adriano fin. Niebuhr Röm. Gesch. V, S. 329 f.

also noch der Römerzeit selbst lebendig angehört, und wenn auch auf Grund von c. 2. 3. 78. doch immerhin frei componirt hat, so ist es 1) jedenfalls undenkbar, dass er das constante, ewig wiederkehrende Caesar Augustus so ganz unerhört nicht blos gegen den Curialstyl sondern auch gegen die vulgärste Diction der Römerzeit habe alteriren können. Diese Corruptel also, das *Καίσαρι* zum „Kaiser" zu ziehen, beim ersten Ausfallen des *καί* davor, kann nur von einem recht klug sich dünkenden, doch gedankenlosen, nämlich ganz äusserlich verfahrenden Abschreiber der schon vorgefundenen Ueberschrift stammen; der Verf. selbst, mag es sein welcher römische Christ vor Eusebius Zeiten es wolle, kann nur so geschrieben haben, wie wir in jedem Falle schon hiernach als die ursprüngliche Lesart herzustellen haben: *καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ.*

Wir werden 2) gleichfalls unter allen Umständen bei dieser Arbeit eines Christen auch sonst zu unterscheiden haben zwischen Verstössen gegen die Zeit überhaupt und Verstössen blos gegen den Curialstyl, die auch in jener Zeit von einem damit nicht so bewanderten oder doch darum weniger besorgten Manne vorkommen können. So aber werden wir in jedem Falle a) das Fehlen des *Σεβαστοῦ* oder *Εὐσεβοῦς* bei *Πίῳ* in der Anrede an M. Aurel als eine Ungeschicklichkeit hinnehmen müssen, die auch Justinus begangen haben kann, b) ebenso das Fehlen des *Καίσαρι* nach dem *Αὐτοκράτορι*. Und gerade so kann c) schon Justin im besten Glauben, das Richtige zu treffen, um den Philosophus als Mit-Regenten zu bezeichnen, das *Καίσαρι* vor den Namen gesetzt haben, wenn der strengere Curialstyl auch dem Namen des kaiserlichen „Proconsul" den Caesar nachstellte. Endlich d) ist das obige Urtheil, Lucius habe mit gleichem Recht und Unrecht Philosophus genannt werden können wie Marcus, zwar gegenüber dem, was officiell das Rechte ist, völlig gegründet, indem auch Marcus nie diesen Titel officiell gehabt hat und ohne Verstoss gegen die Form nicht so hat angeredet werden können. In der That aber hat M. Aurelius Verus als von Jugend an der Philosophie auf das Entschiedenste ergeben, zuerst der peripatetischen, dann mit aller Wärme und Treue der Stoa und selbst mit dem Philosophenmantel angethan, recht wohl vom Volke

ὁ φιλόσοφος beigenannt werden können, „der Prinz oder Cäsar im Philosophenmantel oder der Philosoph im Purpur," Die kleinere Apologie Justin's, worin ein Christ den Präfecten so anredete (c. 2) οὐ πρέποντα πράττεις Οὐρβικε εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος υἱῷ, ist zwar ihrer Beziehung nach noch selbst bestritten, aber Justin selbst lässt ja in dem zweifellos echten Theil der gr. Apol. (c. 2) keinen Zweifel darüber, dass diese Bezeichnung des M. Aurel eine ganz reguläre und von dem kaiserlichen Bekenner der Stoa keineswegs gemissbilligt gewesen ist. Wenn es daher auch gegen den Curialstyl, gegen die Form war, ja eigentlich etwas Komisches hatte, den Caesar M. Verus nun auch so anzureden (was, wie Th. Mommsen findet, ungefähr darauf hinauskäme, als wenn wir einen Fürsten unter Anderm auch mit Dr. philosophiae beehren wollten oder als wenn Einer z. B. an Friedrich II schreiben wollte à sa Majesté Fréderic II Roi et Poëte oder auch Roi de Prusse et Philosophe de Sanssouci), so hatte dies Prädicat doch gerade für einen M. Aurel so viel Wahrheit, dass christliche Philosophen obendrein im apologetischen Interesse dazu fortschreiten konnten, in der Zuschrift ihrer Apologie dem M. Aurel besonders auch diesen Ehrennamen beizulegen, dabei auch dessen sicher waren, diesen Cäsar nicht damit zu beleidigen. Athenagoras hat es so gethan, indem er (176—177 u. Z.) seiner Apologie voransetzte: *Αὐτοκράτορσιν Μαρκῷ Αὐρηλίῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Σαρματικοῖς, Γερμανικοῖς* [1]), τὸ δὲ μέγιστον φιλο-

1) Herr Prof. Th. Mommsen theilt mir über diese Inschrift Folgendes mit: »M. Aurel führte den Titel Armeniacus nur 164—169, den Titel Sarmaticus seit dem J. 176. So ungeschickt also dieses Armeniacus ist, so auffallend und unerträglich ist das Fehlen des bei Vater und Sohn ganz constanten Titels Germanicus und ich zweifle nicht, dass der Schreiber für Ἀρμενιακοῖς entweder schrieb oder schreiben wollte Γερμανικοῖς. Zum Beweise nur ein Auszug aus Commodus' Grabschrift (Orelli n. 887).

> Imperatori Caesari divi Marci Antonini Pii Germanici Sarmatici filio . . . L. Aelio Aurelio Commodo Augusto Sarmatico Germanico maximo Britannico.

Wird diese Aenderung vorgenommen, so ist die Inscription correct und fällt die Schrift danach zwischen 176, wo Commodus den Titel Sar-

σόφοις, womit er vor Allem den M. Aurel selbst auszeichnen will. Allerdings liegt auch in dieser Anredeform noch das Bewusstsein, dass *φιλόσοφος* selbst für M. Aurel kein eigentlicher Titel ist, den man so nackt aussprechen könnte; *τὸ δὲ μέγιστον* markirt deutlich das Individuelle der Bezeichnung; aber das *φιλόσοφος* ist hier doch schon als usueller Beiname vorausgesetzt,

---

maticus erhielt, und 180, wo M. Aurel starb. Das *τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις* kann natürlich nur entschuldigt werden als eine individuelle Titulatur des Autors.« Es wäre zwar nicht ganz undenkbar, dass der Titel Armeniacus, den M. Aurel einmal geführt hat — von dem Parthisch-Armenischen Krieg her, den L. Verus beendigte — auch vom Vater auf den Sohn übertragen wäre (Vgl. Sufridi Petri annott. in Athenag. leg. Oxon. 1706. p. 459 Tillemont Memoires II, 631); er müsste dann aber doch jedenfalls vor dem entschieden spätern Sarmaticus stehen. Es kommt dazu, dass Capitolinus vit. M. Aur. 27 ausdrücklich sagt, was alle Inschriften und Münzen indirect erklären, dass M. Aurel den Titel Armeniacus frühzeitig abgelegt hat. Es ist auch so leicht begreiflich, wie ein Schreiber etwa aus *ΓΑΡΜΑΝΙΚΟΙΣ* sein *Ἀρμενιακοῖς* conjicirt hat, dass es nicht einmal der Annahme bedarf, er habe so viel gewusst, um den frühern Mitkaiser des M. Aurel, L. Aurelius (Commodus) Verus mit L. (Aurelius) Commodus zu verwechseln. Denn dass nur an diesen Sohn M. Aurel's, diesen Mitkaiser in seinen drei letzten Lebensjahren von dem Verf. der Inschrift gedacht ist, zeigt das *Σαρματικοῖς* zu bestimmt. Dodwell und Pagi haben zwar eben diesen als Interpolation verdächtigen wollen, um den Armeniacus und so die Beziehung auf L. Verus zu behaupten; aber mit weit geringerem Anhalt. Dazu kommt, dass die Apologie des Athenagoras auch durch alles Andere sich in die Zeit der Mitregentschaft des eigentlichen Commodus stellt (s. Tillemont a. a. O. und Mosheim Diss. ad hist. eccl. pertinent. Alton. 1733, p. 272 sqq.); 1) hat L. (Commodus) Verus seit seiner Kaiserregierung nie sich mehr Commodus, immer Verus genannt; 2) setzt Athenagor. p. 4 voraus, dass Commodus als Sohn, als Kaiser nachfolgen werde, auch sonst p. 17 d, dass der Mitkaiser Sohn sei, während L. Verus als Bruder dies war; 3) der tiefe Frieden des Reiches p. 2. 6. passt hier nur auf 176—177. — Und hiermit stimmt ganz, was schon Semisch erinnert hat, dass anderseits auch nur vor der lugdunischen Christenverfolgung (Euseb. 5, 1) gesagt sein kann, es würden den Christen doch nicht [mehr] die *δεῖπνα Θυέστεια* und *μίξεις Οἰδιπόδειαι* vorgeworfen, auf deren Beschuldigung die Christen dort torquirt wurden. — Ich glaube daher ebenso, die sinnreiche Conjectur *Γερμανικοῖς* ist mehr denn dies und anderseits um so bestimmter mit Tillemont schliessen zu können, *que l'apologie d'Athenagore n'est écrite qu'en* 177 [*ou* 176].

im Sinne des Verf. sogar als der grösste „der Ehrenname“, und auf dem Sprunge eigentlicher Titel zu werden, den man dann nach M. Aurel's Tod ganz consequent und natürlich — eben vulgo — zum eigentlichen Kennzeichen dieses Aurelius Verus Antoninus gemacht hat. Ja die Bezeichnung hat gerade für Marcus so viel Recht und Grund, es ist namentlich auch für einen Justinus, der ein Philosophos war und so sich zeigte (vgl. Dial. c. 1. 2.), so natürlich, vorzüglich an dieselbe φιλοσοφία des Regenten sich zu adressiren, dass es 1) als sehr wohl möglich gelten muss, er schon habe in seiner — uns verlornen — Adresse schliesslich diesen ihm wichtigsten Ehrenbeinamen, wenn auch nur vom Munde des Volkes aus hinzugefügt, der Verf. unserer Ueberschrift habe also — wenn auch von seiner Zeit aus ganz unbefangner Weise zu dieser Benennung kommend — den Sinn und die Absicht, beziehungsweise soweit den Ausdruck Justin's wirklich getroffen. Da aber 2) Justin in der Titulatur des Imperator selbst den officiellen Ehrennamen Εὐσεβής um so sicherer nicht übergangen haben wird, als er „πανταχοῦ“ (c. 2) gang und gebe war und von ihm sehr wohl benutzt werden konnte, — da er aber — hinterher ganz parallel immer von εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι spricht im Unterschied vom blosen so Heissen, so wird es auch das überwiegend Wahrscheinliche, dass er diesen andern Beinamen gleicher Weise in der Adresse vorangestellt hatte.

So weit steht also die Ueberschrift trotz der Formfehler gegen den Curialstyl unanfechtbar da, als möglicherweise von Justin selbst ausgegangen; ja in jedem Falle setzt Justin selbst ein solche voraus, die 1) nach c. 78 dem Pius auch die Namen des Adoptivvaters Adrian gab, 2) den φιλόσοφος ganz besonders als Mitregenten hervorhob (c. 2 u. 3), und zu dieser Tendenz ihn besonders auszuzeichnen, passt auch ganz die Wahl des Verissimus, statt des blosen Verus, 3) nach c. 26, wo er die Römer überhaupt im Unterschied von den Regenten seiner Zeit anredet, dass das ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ παντὶ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων am Schluss nicht gefehlt haben wird.

Es bleiben so nur noch zwei Verstösse übrig: 1) das „Ἀντωνῖνος Εὐσεβής“ Σεβαστός und 2) der historische in Betreff des Lucius, mag φιλοσόφῳ oder φιλοσόφου gelesen werden.

Was den ersten betrifft, so hilft hier gewiss nicht der Recurs auf etwaige Unwissenheit des Concipienten; das Antoninus Augustus Pius ist zu dessen Lebzeiten so ausnahmlos constant, war schon auf den Münzen der eignen Vaterstadt Justin's so wiederholt gegeben, dass wir hier sicher die Hand einer spätern Zeit thätig sehen, in welcher der Antoninus Pius schon im Unterschied von andern Antoninen, Antoninus Verus [M. Aurel.], Antoninus Commodus u. s. f. feststand. Doch ebenso begreiflich ist, dass die späteren Abschreiber den „Antoninus Pius" nicht mehr entbehren konnten und in der vorgefundenen Schreibart *Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ* geradezu einen wunderlichen Fehler witterten. Dieser Verstoss gegen die Zeit kann daher zwar nicht die Ueberschrift überhaupt, selbst nicht in diesem Theil verdächtigen, aber wir haben einen neuen Beweis, wie manche Copisten-Verschlimmbesserung schon frühzeitig, schon vor Eusebius in allen codd. sich festgesetzt habe, einen Grund mehr, unbedenklich das Ziehen des *Καίσαρι* zum „Kaiser" für einen gleichen Fehler der von Eusebius schon mit bezeugten Vulgata zu erklären.

Entschieden incurabel dagegen, mag man lesen wie man will, und reine Interpolation ist mindestens der ganze Passus über Lucius. Was hat nun eigentlich der Verf. davon geschrieben, *φιλοσόφου*, wie die meisten Codd. des Euseb. lesen, oder *φιλοσόφῳ*, wie beide Codd. des Justin selbst und einige bei Euseb. mit diesen? Entweder ist es darüber beim völligen Schwanken geblieben — wie bei Semisch [1]) — oder man hat sich ziemlich leichtfertig für das Eine oder Andere „ausgesprochen" — wie Neander [2]) und Otto [3]) und jetzt auch Schwegler [4]). Rein äusserlich ist nun keine Entscheidung möglich, weil einerseits die beiden codd. der Apologieen doch nur, wie gezeigt, ein Zeuge sind, anderseits Eusebius, wenn er auch entschieden *φιλοσόφου* geschrieben hat — denn Schwegler nimmt gegen die Haupt-Codd. nur sehr inconsequent die „Correctur" nach den Codd. Justin's an — ebenso

1) Vgl. Theol. Stud. S. 925 f. Just. d. M. I, S. 72.

2) A. a. O.

3) Ed. Just. I, p. 139 mit Bezug auf Semisch's »Beweis«.

4) Ed. Euseb. (1852) p. 128 gegen alle bisherigen Ausgaben des Eusebius.

offenbar vielfach willkürlich seine Texte gestaltet hat. Auch könnte das *ΩΙ* ebenso gut aus *ΟΥ*, als umgekehrt hervorgegangen sein. Entscheidend aber ist hier 1) schon der allgemeine Grundsatz, die schwierigere Lesart ist die ältere. Hier ist aber *φιλοσόφου* bei der Unmöglichkeit, den Aelius Verus für einen Philosophen erklärt anzunehmen, und der scheinbar absoluten, dabei an den Marc Aurel — „den nicht viel ältern Bruder des Lucius“ zu denken, entschieden die schwierigere, bei der bis dahin fix gebliebenen Voraussetzung, Justin selbst müsse das ebenso sicher wie die ganze übrige Apologie evident geschrieben haben, sogar eine unmögliche. Dagegen schien schon die Inschrift bei Athenagoras diesen Lucius als einen „Philosophen“ angeredet zu haben. 2) Die Unwahrscheinlichkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, dass der Verf. diesen Lucius, der doch unter Pius keinenfalls etwas Anderes als Privatmann gewesen ist, im Staate gar nichts zu bedeuten gehabt hat, mit zwei Ehrennamen hätte auszeichnen wollen, während die beiden Hauptmänner Antoninus und Verissimus nur mit einem einzigen, jener mit dem *εὐσεβής*, dieser mit dem blosen *φιλόσοφος* vorlieb nehmen mussten; 3) was Hr. Prof. Mommsen betonte, dass es unerhört wäre, zwischen dem Namen [*Λουκίῳ*] und der Angabe des Vaters [*Καίσαρος υἱῷ*] schon ein Ehrenprädicat einzuschieben. 4) Selbst die Parallelität der beiden Väter, die aufgeführt werden, spricht auch für die Parallelität der Titel für beide: er war wie der [Adoptiv-] Sohn eines *εὐσεβής* [*Αὐτοκράτωρ*], so der [leibliche] Sohn eines *φιλόσοφος* [*Καῖσαρ*]. — Dazu kommt 5) noch ein merkwürdiger Umstand hinzu, nämlich das Verhalten beider Zeugen zu und bei der angeführten Parallelstelle in der kl. Apologie: *οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφ- Καίσαρος παιδί,* die auch Eus. IV, 17 abschriftlich wiedergegeben hat. Beide Codd. der Apologieen lesen neben dem *φιλοσόφῳ* der gr. Ap. hier *φιλοσόφου* — anerkannt unsinnig; Euseb. *φιλοσόφῳ* [1]) — das Ursprüngliche. Was ist nun

1) Alle Codd. ausser zweier des Valesius (Fuketianus u. Savilianus) d f (nach Schwegler's Bezeichnung), dieselben, welche auch in der Ueberschrift der grössern Ap. mit den Codd. der Apologieen Hand in Hand gehen.

natürlicher, als dass der Abschreiber der Apologieen eine Verwechslung beider Parallelen habe eintreten lassen, Eusebius auch in der Parallele das Ursprüngliche bewahrt hat?

Also diplomatisch, grammatisch und logisch neigt sich Alles auf die Seite der Lesart bei Eusebius. Das *φιλόσοφος* auf Lucius selbst bezogen, dieser Dat. wird auch ursprünglich nur ein Schreiber-Versehen nach den vorangegangenen ewigen Dativen sein, wogegen erst das *Καίσαρος* einen festen Halt bot, wie umgekehrt das falsche *φιλοσόφου Καίσαρος παιδί* in der kleinern Apologie nur ein Nachklang aus der grössern sein wird. Erst spätere Gelehrten, die beide Lesarten fanden, konnten wissen, dass der Caesar, der wirklich des Lucius leiblicher Vater war, Aelius Verus, ein solcher Unphilosoph war, dass sie das *φιλοσόφου* für nothwendig zu corrigiren hielten, wogegen die Ueberschrift des Athenagoras *Μάρκῳ καὶ Λουκίῳ — φιλοσόφοις* es auch hier an die Hand gab, neben dem [*Μάρκῳ*] *Οὐηρισσίμῳ φιλοσόφῳ* dem *Λουκίῳ* das gleiche *φιλοσόφῳ* zuzugesellen, und noch Gelehrtere, die „aus Eusebius wussten", dass die kl. Apologie unter M. Aurel's und L. Verus' Regierung übergeben sei, fanden hier eben diesen Lucius als Philosophen so bestimmt erklärt, dass das *φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδί* der kl. als die deutlichste, bestätigendste Parallele der Lesart *φιλοσόφῳ Καίσαρος* . . *υἱῷ* in der grössern erschien. Freilich kam nun bei der weitern gelehrten Ausdeutung der auch bei Euseb. sich findenden Lesart *καὶ Οὐηρισσίμῳ*, dass die Apologie also vor dem Cäsarwerden des M. Aurel verfasst sei, die weitere Schwierigkeit hinzu, dass Lucius damals erst c. 8 Jahre alt war. Hatte aber nicht Capitolinus (vit. Veri c. 2) ausdrücklich von ihm gesagt: *amavit in pueritia versus facere, post orationes; . . . siquidem multos disertos et eruditos semper secum habuisse dicitur?* Und ging nicht aus „Allem" hervor, dass man es in jener Zeit nicht so genau mit dem Namen *φιλόσοφος* genommen habe, dass es zum „Style der Zeit" gehörte, kaiserliche Personen, wenn sie eruditi in literis waren, Umgang mit Gelehrten pflegten, mit diesem Ehrennamen zu bezeichnen, und anzureden? Gewiss, wenn das so notorisch „Styl" war, warum sollte nicht ein kaiserlicher Prinz auch in zarterer Jugend um solcher Studien willen auch ohne

besondere Schmeichelei so ehrend und antreibend zugleich angeredet sein?

Dies ist die Genesis der schon von Maranus empfohlenen jetzt fast herrschenden Annahme, die Mehrzahl der Codd. bei Euseb. sei hier im Irrthum, die ja auch der Kritiker des Centralblattes theilt, d. h. es sei einmal Styl gewesen, dem Ehrennamen φιλόσοφος nicht eine so strenge Bedeutung zu geben. Ist dies aber so, hat Lucius desshalb, weil er in seiner Jugend ein studiosus literarum war und gern mit Gelehrten umging, weil er Stylübungen in Prosa und Versen machte oder auch die Gedichte und Reden sich machen liess [1]), überhaupt ohne Weiteres „Philosoph" genannt werden können, war so viel Willkür etwas Hergebrachtes, wie kann dann jener Kritiker diesen Anstand erheben, d. h. wie kann das etwas Mehr von Willkür, auch einen kaiserlichen Knaben so zu begrüssen, in Betracht kommen? Eher wäre Semisch im Rechte, wenn er es betont, überliefert sei von Lucius gerade nur, dass er in pueritia solche Studien gemacht habe, und damit nahe daran ist, ein neues Moment für eine so frühe Abfassung der Ap. zu finden, um dem Styl der Zeit, und dieser speciellen Ueberlieferung ganz zu entsprechen. Aber freilich, was hindert dann noch, nicht auch den Aelius Verus als „Philosophus" bezeichnet zu erklären d. h. φιλοσόφου zu lesen und auf ihn zu deuten, da er ja so eruditus in literis war?

Dies gab ihm keinen Anspruch auf den Namen, bemerkte Semisch, aber was gibt denn dem Lucius Verus einen solchen? Capitolinus rühmt (c. 3) die *simplicitas ingenii puritasque vivendi* von ihm, aber kann denn das genügen, um einen Dr. philosophiae zu nennen, als Philosophus anzureden? Nein, ist es einmal Styl der Zeit gewesen, jeden Prinzen, der des guten Tones wegen oder aus Liebhaberei mit den schönen Wissenschaften, Poësie und Rhetorik, umging und etwas darin bewandert war, statt einen φιλόλογος auch gleich einen φιλόσοφος zu nennen, dann

1) Capitolin a. a. O. *amavit in pueritia versus facere post orationes et melior orator fuisse dicitur, quam poëta, imo ut verius dicam, pejor poëta quam rhetor; nec desunt qui dicant eum fuisse adiutum ingenio amicorum atque ab illis ei illa, qualiacunque sunt, scripta.*

ist schlechterdings zu keiner Entscheidung über die beiden Lesarten zu kommen.

Aber worauf basirt denn eigentlich die Thatsache dieses wunderlichen „Styles"? Kein römischer Schriftsteller weiss eine Sylbe davon, dass mit dem Wort Philosophus je so miraculöser Missbrauch getrieben sei und mit der Anrede des Athenagoras an „die Philosophen-Kaiser" seiner Zeit hat es eine ganz eigene Bewandtniss.

Zunächst haben wohl Abschreiber oder spätere Gelehrte meinen können, der hier mit Philosoph genannte Lucius (Aurelius Commodus) sei der Lucius (Aurelius Commodus Verus), während doch nur der leibliche Sohn und destinirte Nachfolger, der eig. Commodus, wie gesehn, gemeint ist. Dieser aber berechtigte zwar beim Leben seines Vaters zu guten Hoffnungen, aber für sich hätte er doch auch in den besten Jahren seines Lebens, trotz aller Bildung u. s. f. nie zu der Bezeichnung als ein Philosophus, oder gar der Philosoph kommen können. Doch das ist er auch durch Athenagoras nicht; nur in der Verbindung mit dem Vater, dem Philosophen, wie es gegen Ende seiner Regierung schon ganz feststehender Beiname für den Verf. des *λόγος πρὸς ἑαυτὸν* geworden war, ist dies möglich gewesen. Ja nach Allem ist der Philosophus in jener Zeit, wenn auch noch nicht eigentlicher Titel doch so constanter Bei- und Ehrenname, dass der Apologet von seinem Standpunct aus mit Recht denselben sogar für das bedeutendste und charakteristische Attribut des Kaiserthrones jener Zeit gehalten hat und desshalb unwillkürlich den Sohn daran ebenso hat Theil nehmen lassen als er am Throne Theil nahm. Die ganze Inschrift heisst nur: „Der römischen Philosophenregierung unter Mark Aurelius der christliche Philosoph Athenagoras". Commodus ist also nur sehr zufällig d. h. sehr natürlich in dieser Verbindung mit dem *αὐτοκράτωρ φιλόσοφος* zur Theilnahme an diesem Attribut gekommen.

Athenagoras bezeugt also nichts Anderes als das schon Erkannte: M. Aurel ist vulgär schon bei seinem Leben vorzugsweise und constant Philosophus genannt worden, Commodus aber war nur *υἱὸς τοῦ φιλοσόφου* und konnte höchstens mit dem

Vater und von ihm aus den Titel bekommen, wie ja auch M. Aurel den Namen seines Vaters des Pius in späterer Zeit überkommen hat [1]).

Es wäre also historische Leichtfertigkeit arger Art, den ganz eignen Fall bei Athenagoras dahin auszudeuten, die Bezeichnung φιλόσοφος wäre für alle möglichen etwas gebildeten Dilettanten in der Literatur, alle belletristischen Kaiser und Prinzen etwas ganz Beliebiges und Gewöhnliches gewesen.

Aber worauf gründet sich dann die angebliche Thatsache? Es ist zwar lächerlich zu sagen, aber doch nicht anders: auf der einfachsten Cirkelbewegung der Welt. Zunächst auf der *petitio principii*, mit dem φιλόσοφος Καίσαρος παῖς in der kl. Ap. müsse nicht nothwendig der wirkliche Philosophus Imperatoris (Pii) filius, M. Aurel bezeichnet sein, sondern es könne auch der Mitregent des M. Aurel, unser L. Verus verstanden werden — *quod erat demonstrandum*, wenn auch Eusebius geglaubt hat, die kl. Apologie in diese Zeit der Zwei-Kaiser-Regierung verlegen zu müssen; zweitens aber auf eben unserer Stelle selbst, die mit der Lesart φιλοσόφῳ den Lucius so feiert, mit der Lesart φιλοσόφου aber sogar einen Aelius Verus!

Ja die ganze Mythe von dem Styl der Zeit beruht am Ende nur auf der Stelle, die damit erklärt, deren Lesart danach bestimmt werden soll, d. h. auf dem Nebeneinander eben dieser beiden Lesarten. Denn dass in der kl. Apol. der kaiserliche φιλόσοφος nicht den M. Aurel sondern den L. Verus bezeichne, dafür beruft man sich wieder lediglich auf unsere Stelle d. h. die eine Lesart darin φιλοσόφῳ, deren Begründung aber am Ende wieder nur darin besteht, dass ja auch φιλοσόφου gelesen werde und — dass damit sogar ein Ael. Verus Caesar verstanden worden sei, — also auf einer erkannten Unmöglichkeit.

Werfen wir diesen ganzen Bettelkram hinweg, so bleibt Nichts übrig als der wirkliche Philosoph der Stoa im Purpur, M. Aurelius Verus, der ebensowohl so hat beigenannt werden können als, wenn auch gegen den Curialstyl, doch vulgärer Weise von Anfang an so ausgezeichnet worden ist, — unter den Cäsaren

1) S. die Inschriften u. Suidas unten.

er allein, und höchstens von ihm aus und mit ihm sein Mitregent oder Sohn und Nachfolger.

Hiermit ist an sich die Möglichkeit noch nicht aufgehoben, dass unter dem „Philosophen, dem Sohn des Kaisers" in der kl. Ap. eben auch der Sohn Marc Aurels, wenn dieser auch gewöhnlicher als sein Bruder galt, verstanden sei. Aber in der grössern Apologie ist in keinem Falle, mögen wir sie in vulgärer Weise 138—139 setzen, wo M. Aurel selbst erst 18 Jahr alt war, oder 150, kein Gedanke daran, dass Lucius von ihm aus, dem Philosophen, so genannt wäre, auch nicht als Sohn, wenn dies Verhältniss nicht bestimmt bezeichnet war. Denn liest man *καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ*, so ist ja damit ein anderer Vater als Marc Aurel bezeichnet, und Lucius wäre dann selbstständig ohne Beziehung auf ihn als ein Philosophus gepriesen ohne die geringste Betheiligung an der Philosophie. Diese Lesart steht also nicht blos formell nach jeder Beziehung im entschiedensten Nachtheil, sondern sie ist auch reell unmöglich, — wenn auch Eusebius hinsichtlich der zweiten Apologie das Richtige getroffen hätte. Aber nehmen wir selbst das noch an, der Verf. dieser Ueberschrift oder doch dieses ihres Theils hätte einmal, wenn auch ohne allen sonstigen Vorgang, so willkürlich den Philosophennamen angewendet, um den Lucius eben nach der von Capitolin gegebenen Kunde, wie derselbe ein Freund der [schönen] Literatur gewesen sei, neben dem wirklichen Philosophus Verissimus auch ohne Weiteres als *φιλόσοφος* zu bezeichnen, so wäre es schon räthselhaft, warum er ihn nicht zum Unterschied doch eher als einen *φιλόλογος* begrüsst hätte, gar nicht aber daran zu denken, dass er ihn dann noch besonders als *ἐραστὴς παιδείας* charakterisirt hätte. Dieser nachgesetzte Ehrenname, mit dem auch Alles erschöpft ist, was man aus Capitolin über den Lucius in gelehrter Beziehung weiss, schliesst das *φιλοσόφῳ* oder auch — wenn man so corrigiren wollte — ein *φιλολόγῳ* vollends aus.

Die Lesart *φιλοσόφῳ* hat nur durch Schreiberversehn entstehen und nur durch apologetische Leichtfertigkeit und Confusion sich so lange erhalten und propagiren können. Die von

Eusebius gebotene ist die formell wie materiell allein mögliche, die ursprüngliche, d. h. aber zugleich: sie ist auch nur auf den einen, den alleinigen Philosophus Caesar, M. Aurel deutbar, oder sie enthält einen Fehler, wie er von Justin selbst oder doch in seiner Zeit, während man die beiden Prinzen nur um höchstens zehn Jahre von einander verschieden neben einander kannte, gar nicht hat begangen werden können. Kurz die richtige Lesart ist ein evidenter Beweis, dass dieser ganze Passus nicht der Zeit Justin's angehört, sondern das Werk einer weit spätern ist.

Dies erhellt auch noch durch Justin selbst. Er bezieht sich c. 2. 3. nicht auf *εὐσεβεῖς, φιλόσοφοι* und *ἐρασταὶ παιδείας* so neben einander, sondern nur auf die *εὐσεβεῖς* und die *φιλόσοφοι*, die jetzt die Macht haben, auf die *εὐσέβεια* und *φιλοσοφία τῶν ἀρχόντων*, und wenn er hinzufügt, „ihr hört euch auch nennen *φύλακες δυκαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας*, so ist dies Letztere ganz so wie das iuris patroni nur eine neue ehrende Bezeichnung für Beide, an die Justin noch besonders appellirt, um für seine gerechte Bitte und seine literarische, gelehrte Arbeit noch im Besondern Interesse zu erwecken. Es hat immer etwas Auffallendes gehabt, wie Justin dazu gekommen sei, an einen jungen Menschen, obendrein wenn er nur ein kleiner „Junge“ aber auch wenn er schon zum Jüngling gereift war, der ja im Staate nichts zu bedeuten hatte, nicht entfernt ein *ἄρχων* mit war, überhaupt nur sich mitzuwenden; es wäre eine Art Courtoisie, die nahe an Kriecherei grenzte. Dieser Schatten fällt nun von dem männlichen, geraden, sich eben nirgends beugenden Charakter Justin's. Es war ihm ein Ernst dabei, die Herrscher Roms seiner Zeit anzugehn, namentlich nachdem auch ein wirklicher Philosophus die Kaisergewalt theilte, um im Namen ihrer *εὐσέβεια* und ganz besonders ihrer *φιλοσοφία* für die Leiden seiner Genossen wirkliche Abhülfe zu finden, er hat nicht — wie man mit auf solche blose Redensarten hin und danach nicht mit Unrecht immer wieder hat schliessen wollen — blos zu declamiren im Sinne gehabt. So aber hat ihm eine Beziehung auf ein Glied der Kaiserfamilie, das im Staate gar Nichts war, nicht in den Sinn kommen können, d. h. es ist ihm, nachdem die ursprüngliche Lesart in dem Passus und zu-

gleich ihre einzig mögliche Beziehung nicht mehr zweifelhaft sein kann, nun wohl evident nicht in den Sinn gekommen.

Mag seine Ueberschrift ganz verloren und erst von einem Spätern ersetzt sein, oder mag sie nur der Hand eines Interpolators und zugleich der Klugheit der Abschreiber ihre gegenwärtige Depravation verdanken: das Echte in seinem ganzen Werke lässt nur diese Gestalt dafür voraussetzen:

Αὐτοκράτορι Τ. Αἰλ. Ἀδρ. Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ δήμῳ παντὶ Ρωμαίων.

Ein späterer aber, der wusste, dass ja Pius gar nicht blos einen „Sohn" und Nachfolger gehabt habe, sondern dass neben Marcus (Verissimus) noch der Lucius (Verus Commodus) Nachfolger und Sohn des Pius geworden war, wenn dieser auch jünger, ja selbst „ein Sohn" dieses Philosophen war, hielt es für nothwendig, die von Justin c. 2. 3. 78. angedeutete Pluralität von Herrschern noch umfassender durchführen zu müssen, obendrein fand er in dem *ἐρασταὶ παιδείας* neben den *φιλόσοφοι* einen Fingerzeig, dass das ganz durch die Kunde davon bestätigt werde, wie „dieser Lucius" in seiner frühern Jugend ein solcher *studiosus literarum* gewesen war. Zugleich bot sich bei der Kunde, dass „der Lucius" auch „Bruder" des Marcus sei, mit von Pius adoptirt, die schöne Gelegenheit die Ehren-Prädicate der beiden Väter noch einmal hervorzuheben, kurz dieser treffende Zusatz:

„καὶ Λουκίῳ, φιλοσόφου Καίσαρος .. υἱῷ Εὐσεβοῦς εἰςποιητῷ, ἐραστῇ παιδείας.

Wie ist der Interpolator aber zu der nähern Bestimmung gekommen, dass Lucius des M. Aurel leiblicher Sohn sei? Ich glaubte so: Er schrieb nach Lucius Verus Tod, wusste was Niebuhr aus den beiden Ueberlieferungen über die Adoption des Lucius durch Pius geschlossen hat, dass auch Marcus „Vater" dieses von Pius mit adoptirten Prinzen war, konnte aber, mit dem Hofwesen und den dabei sich so unnatürlich kreuzenden Adoptions-Wesen unbekannt, nun nichts anders schliessen als: von dem einen ist er also der leibliche Sohn, von dem andern blos adoptirt. Nachdem Lucius (Verus) schon gestorben war,

fehlte der Massstab der Altersverhältnisse, so dass der dann von M. Aurel zum Mitkaiser gemachte Commodus wirklicher Sohn nur als der noch jüngere erschien, wonach es unbedenklich gab: *φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ, Εὐσεβοῦς εἰςποιητῷ.*

Doch hat Hr. Prof. Mommsen einfacher in unmittelbarer Verwechslung jenes Lucius (Aurelius Commodus), der leiblicher Sohn des Marcus war, mit dem andern Lucius (Aurelius Commodus Verus) den Grund gefunden. Dieses bestätigt sich auch nach der Seite, dass beide Lucii in früherer Jugend gleich viel *studiosi literarum* gewesen waren; und es bedarf nur der nähern Bestimmung, dass die Tradition über beide, — die Adoption des Einen durch Pius und das so [halb] Bruder-sein desselben von M. Aurel, und das wirkliche, leibliche Sohn-Sein „des Lucius" von ihm — confundirt wurden, um so die vollständigste und zugleich nächste Erklärung des Verstosses zu haben.

Das *φιλοσόφου Καίσαρος* verräth aber nicht blos die Kunde oder doch den richtigen Schluss des Verf. aus Justin's Apologie, dass bei Ueberreichung derselben M. Aurel schon Caesar gewesen sei, es setzt auch voraus, dass dieser in der Ueberschrift schon vorher so prädicirt gewesen ist. D. h. die resultirte richtige Lesart in diesem Passus ist ein neues, nun auch äusseres Zeugniss dafür, dass vorher geschrieben war *καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ φιλόσοφῳ.* Ist nun die Anrede an Lucius allein von dem Interpolator zugesetzt, der dann auch den „*Ἀντωνῖνος Εὐσεβής*" hineinzubringen beflissen sein mochte, so haben wir dadurch obendrein den Beweis, dass er dies *καὶ Καίσαρι . . . φιλοσόφῳ* schon vorgefunden hat, wonach er denn seinen Zusatz näher so gestalten konnte, wie er that. Ist also die Ueberschrift blos interpolirt, so hat dieser secundäre Zusatz die Bedeutung des ältesten äussern Zeugnisses dafür, dass Justin in der Inschrift den Philosophus — wenn auch nicht genau curialiter doch selbst — als das markirt hat, was er von ihm in der ganzen Apologie voraussetzt: sie ist geschrieben, als ein *φιλόσοφος Καῖσαρ* mit einem *εὐσεβής αὐτοκράτωρ* die höchste Gewalt — *proconsulari potestate* — theilte d. h. nach 147.

Man hat sich nun Jahrhunderte lang mit der Ueberschrift

der grössern Apologie abgequält, hat sie bald so bald wieder anders und dann doch wieder so u. s. f. im trostlosesten Kreislaufe zu deuten gesucht, und schon die Abschreiber haben so nöthige Verbesserungen gefunden. Aber es ist, von den (beiden) reinen Depravationen durch deren Klugheit noch abgesehen, etwas mehr als Faules darin, das sich durch keine Emendation heben lässt, durch jeden Versuch nur noch schlimmer wird. Erst die Entschiedenheit dafür, die Differenz der Lesarten nach Gründen der Form zu überwinden, gleichviel was daraus materiell oder historisch dabei resultirt d. h. zugleich die Ergebung darin, dass die Ueberschrift rein in der Gestalt Justin's selbst für uns verloren sei, hat hier zum Licht führen können. So erklärt sich denn die ganze Inschrift vollkommen, so erst, ebendamit aber wird sie auch ein Zeugniss, eins mehr, dass die gewöhnliche Annahme einer Abfassung der Apologie im Anfang des Pius nur auf der willkürlichsten und ziemlich gedankenloser Oberflächlichkeit beruht.

B. Ist aber auch die Versicherung der neuesten Autorität für Justin's Leben und Schriften, die Apologie sei des *Σεβαστῷ Καίσαρι* wegen 138—139 geschrieben, als eine ohnehin kritiklose Verwegenheit abgefallen und in das Gegentheil umgeschlagen, so hat doch auch die besondere Forschung von Semisch nur hauptsächlich auf die Ueberschrift und die leichte Vertheidigung der Vulgata gegen Ritter's leichte Bedenken jene Annahme gestützt.

Justinus spricht aber in dieser Apologie von Begebenheiten ausser Adrians Zeit — der Vergötterung des Antinous (Apol. c. 29.) und dem jüdischen Krieg des Barchochebas (c. 31.) — als von *νῦν γενόμενα*. Dies könnte den Gedanken erwecken, man habe so nah wie möglich auf Adrian's Zeit zurück zu gehen, um so mehr als gewöhnlich, namentlich von Otto (de vita et scr. J. M. p. 22. ed. Just. II, 581), dies *νῦν* sehr willkürlich in ein „*πάλαι*“ oder nuper umgedeutet ist.

Die aufgeführten Stellen, die diese Interpretation schon von Tillemont u. A. erhärten sollen, sind ganz irrelevant. Denn der *νῦν γεγενημένος πόλεμος*, von dem Trypho im Dial. (c. 1. D.) als dem Grunde spricht, warum er nach Griechenland gekom-

men sei, braucht nicht der jüdische Krieg unter Adrian zu sein, sondern ist für sich ganz wohl mit Tillemont auf den jüdischen Krieg unter Antonin selbst bezüglich, den Otto um so unvorsichtiger ein *bellum obscurum* nennt, als er dies wohl für uns, nicht für jene Zeit selbst gewesen ist (Jul. Capitol. in Ant. Pio c. 5. Pausanias VIII, 43, 3. Niebuhr Röm. Gesch. V, S. 329). Dies wäre aber die einzige Stelle, in der *νῦν* mit einem „vor Kurzem" übersetzbar schiene; alle andere hat Otto nur willkürlich dazu zugestutzt [1]); überall sonst heisst *νῦν* „jetzt" — wenn auch in dem Sinne: „in dieser Weltperiode", nämlich im Gegensatz zu der vorchristlichen Zeit.

Doch ebenso gut kann das „jetzt" überhaupt auf eine längere Zeit, so auf das Leben Justin's selbst, als eine als gegenwärtig angeschaute Periode, bezogen werden. Und wie jedenfalls Justin unter dem Nachfolger Adrian's schreibend den *νῦν γενόμενος Ἀντίνοος* und den *νῦν γεγενημένος πόλεμος ἐπὶ Βαρχοχέβα* in diesem Sinn „in der gegenwärtigen, von mir, von uns miterlebten Zeit" hat verstehen müssen, so kann er damit ebenso gut auf 10 oder 15 als auf 20 oder 25 Jahre zurückgewiesen haben, daher nun von da aus auch Nichts mehr im Wege steht, den von Trypho, also noch nach der Apologie erwähnten *πόλεμος νῦν γενόμενος* von demselben Aufstand des Barcohba zu verstehen.

C. Was mir selbst früher am meisten imponirt hat, war der Gedanke (Semisch J. d. M. S. 66), dass die Zeit unmittelbar nach der Thronbesteigung Antonin's für eine Apologie eine besonders günstige gewesen sei. „Wenn zu irgend einer Zeit, so mussten die Christen" bei der Thronbesteigung eines neuen, als mild und menschenfreundlich bekannten Fürsten etwas für ihre

---

1) Vgl. Ap. I, 63 *Χριστὸς πρότερον λόγος ὤν, νῦν δὲ ἄνθρωπος γενόμενος;* wie liesse sich da nur nuper, vor Kurzem übersetzen? um von dem fragm. de resurr. c. 10 D, wo Christi Lehre der des Pythagoras und Plato entgegengestellt wird, und dem *καινὸν τοῦτο γένος* [der Christen], was *νῦν οὐ πρότερον* in die Welt gekommen ist, in der Ep. ad Diogn. c. 1 gar nicht zu reden. Warum hat nur Otto Dial. c. 23, wo *νῦν* dem Abraham entgegengestellt wird, nicht unter dieselbe Kategorie wie De resurr. c. 10 gebracht?

Sache hoffen dürfen"! Ja man könnte aus dem von Justin selbst seiner Apologie angeschlossenen, nach Allem auch wirklich echten Rescript Adrian's, wodurch einige Milderung für die Lage der Christen anbefohlen, nämlich jedes tumultuarische Verfahren dagegen verboten war, noch besonders schliessen, Justin habe nun den Nachfolger für gleich milde Grundsätze für deren Erneuerung und Aufrechterhaltung wenigstens gleich bei der Thronbesteigung zu stimmen besondern Anlass gehabt.

Doch hat bei näherer Betrachtung dies keinen Halt, indem Antonin diesen Ehrennamen nicht gleich bei seiner Thronbesteigung sondern durch einen spätern Senatsbeschluss erhalten hat [1]), mit einer Verlegung der Apologie etwa erst in das zweite Jahr der Regierung (c. 139), jedenfalls aber in eine Zeit, wo Antonin schon *πανταχοῦ* als *εὐσεβής* gefeiert war (c. 2), fällt auch der gesuchte besondere Anlass weg und wir sind genöthigt, darauf zu verzichten, für diese erste, grössere Apologie überhaupt eine specielle Veranlassung zu kennen. Genug, dass das alte Edict Trajan's, das auch Adrian in jenem Rescripte nicht verändert hatte, jeder der sich als Christen erkläre, nicht den Göttern der respublica Romana opfere, sei als Rebell (d. h. mit dem Tode) zu bestrafen, auch unter Antonin fortbestand und für die Christen aller Orte, auch wenn Adrian's und Traian's Befehl, nicht dem Volksgeschrei und anonymen Anklagen nachzugeben, sondern ordentliches Gericht zu halten, von Antonin niemals alterirt worden ist, qualvoll genug werden konnte, um den Justin endlich, besonders in einer Zeit, wo schon ein Philosoph wie dieser Verissimus Mitregent war, zu dem Versuch zu veranlassen, ob nicht im Namen der pietas und namentlich auch der nun „herrschend" gewordenen Philosophie selbst ein Einstellen jedes Verfahrens gegen den Christennamen als solchen, also gegen solche — unvernünftige und ungerechte — Gerichte überhaupt zu erreichen sei. Denn das ist so sichtlich seine Tendenz (c. 2—6), dass er auch nur zur allfälligen Unterstützung seiner Petition jenes ein ordentliches Gerichtsverfahren gebietende Rescript

---

1) Vgl. Spartian in Hadr. 27. Aurel Victor 14. Dio Cassius 60, 1 Niebuhr Röm. Gesch. V, S. 329.

anlegt, sie selbst aber lediglich auf das ἐπίσταςθαι stützt, dass er um δίκαια, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ Entsprechendes bitte (c. 68).

Wie aber Otto (de vit. et scr. p. 13) nach Pagi und Lumper hat wiederholen können „*hac porro apologia liquet, ipso Antonini Pii initio Christianos vexatos; cum Imperatores vel imperii initio vel in decennalibus et id genus festis persecutiones decernere soliti sint*“, zeigt nur noch mehr, wie unkritisch diese zur Autorität gewordene Jugendarbeit ist, wie sie frühern blos nachgeschrieben hat. Wo zeigt sich denn in dieser Apologie, dass die Christen nur mehr als zuvor verfolgt gewesen seien, gar *ipso Antonini Pii initio*? Soll etwa das Dasein der Apologie überhaupt dafür zeugen, weil die Kaiser „bei ihrem Regierungsantritt gewohnt gewesen seien“, etwa zur Gewinnung oder Belustigung des Volkes „*persecutiones Christianorum decernere*“? Diese „Gewohnheit“ ist ja aber nur eine kindische Fiction. Von Nero's Verfolgung, die in jeder Beziehung etwas ganz Besonderes ist, und den Verfolgungen unter Domitian, deren Art noch sehr zweifelhaft ist, abgesehen, beginnen ja erst weit später, höchstens erst seit 167 unter Marc Aurel — aber selbst da nicht zweifellos — eigentliche decreta, die zum Inquiriren, bez. Torquiren angeblicher Christen auffordern, während bis dahin im Besondern unter Antoninus Pius selbst auch nicht das Geringste vortritt, was andeutete, es seien da nicht die Grundsätze Trajan's und Adrian's aufrecht erhalten worden. Verherrlichung des Regierungsantrittes oder gewisser Feste durch Christenverurtheilungen und Hinrichtungen aber hat gar nur die katholische Phantasie der Herrn Pagi und Lumper denken können, die wohl die Ketzer-Verurtheilungen und Verbrennungen zur Verherrlichung von Festen unter Philipp II im Auge hatten, ohne zu bedenken, dass die Ehre solcher Hingebung an die alten Götter wirklich nur catholicissimis zukommt. Obendrein aber hebt ja der Zusatz „*vel imperii initio vel in decennalibus et id genus festis*“ in dieser Phantasie jede bestimmte Beziehung auf den Regierungsantritt wieder auf. Und doch ist dies Argument bei Otto die Krone auf die ganze Argumentation, die Apologie stamme aus 138—139, ja die würdige Krone [1]).

1) Auch in der neuesten Wiederholung stellt Otto (Ersch u. Gru-

D. Nach der Entscheidung, welche Justinus selbst im c. 2 sowie der älteste Kenner der Apologie, der Verf. oder Interpolator der Ueberschrift in der ursprünglichen Textesgestalt giebt, kommt auch die Angabe Justin's, vor 150 Jahren sei Christus geboren [1]), zu ihrem Recht. Es ist leicht zu sagen, Justin liebt wie Andere runde Zahlen, aber bei der Vertheidigung der Annahme, die Apologie stamme schon aus dem Anfang der Regierung des Pius 138—139 d. h. bei der Vertheidigung der beiden corrupten Lesarten der Ueberschrift hat man es sich doch gewöhnlich allzu leicht gemacht, diese wenn auch ungefähre, doch so weit bestimmte Zahl damit in Harmonie zu bringen. Man wisse nicht, welche „Aera" Justin befolgte; aber wenn man auch von der Differenz der Aeren von 2—3 Jahren absieht, so ist es doch schwer zu sagen, warum Justin, wenn er im Anfang des Pius schrieb, der höchst einfachen Rechnung gemäss „circa 30 Jahre (Luc. III, 21) vor dem 15ten Jahr der *ἡγεμονία* des Tiberius (Luc. III, 1) ist Christus geboren" also jetzt „vor circa 140 Jahren", nicht diese runde Zahl gebraucht hat, wie schon Grabe erinnerte! Die Angabe von Semisch (S. 71) aber, den Vätern sei es auf ein Jahrzehent mehr oder weniger nicht angekommen, ist eine willkürliche, durch Arnobius adv. gent. I, 13. II, 71 und Tertull. ad nat. I, 7. 9 schlecht gestützt. Denn wenn Arnobius (I, 13) von seiner Zeit mit Recht sagt: *trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani*, so kann er die heidnischen Gegner recht wohl antworten lassen (II, 71) „*ante quadringentos annos religio, inquitis, vestra non fuit*" d. h. nicht einmal vierhundert sondern etwa dreihundert. Die 300 Jahre werden nicht „auf 400 erhöht", wie Semisch sagt, sondern es

ber Sect. II, V. (30, p. 44) dieselbe Voraussetzung obenan »Alsbald nach dem Tode Adrian's begann die Verfolgung der Christen« — ohne den geringsten Beweis — nur mit der stillschweigenden Berichtigung »besonders von Seite des Volkes«. Die Anklägereien »von Seite des Volkes« haben aber schon von Adrian an bestanden und besondere Misshandlungen von Pöbelhaufen sind reine Phantasie.

1) Cap. 46. p. 71: *ἵνα μή τινες . . . εἴπωσι, πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου, δεδιδαχέναι δὲ ἃ φαμεν διδάξαι αὐτὸν ὕστερον χρόνοις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.*

wird dasselbe gesagt, indem der Gegner das *plus trecenti* nur recht hochmüthig — wegwerfend im vollsten Masse in Kauf nimmt. Otto hat desshalb (ed. Just. p. 229 f.) auch auf die Hülfe dieser Parallele verzichtet. Bei Tertullian aber ad not. c. 7. „*igitur aetatis nostrae nondum anni CCL*“ dagegen c. 9 „*ut supra* [c. 7] *edidimus aetatis nostrae nondum CCC*“, worauf auch Otto baut (a. a. O.), ist es noch sehr die Frage, ob nach dem ausdrücklichen *ut supra edidimus* nicht in beiden Stellen CCL oder CCC zu lesen ist. In jedem Fall aber ist es doch mit solchen Negationen *nondum trecenti* oder *quadringenti* etwas ganz anderes als mit so positiven Angaben, wie sie Justin hier giebt oder Tertull. adv. Marc. I, 19 zu geben bemüht ist. Otto verweist zwar noch (Ersch u. Gruber a. a. O. S. 44) auf „seine Bemerkungen“ zu der Stelle Justin's; diese bestehen aber lediglich in der von Semisch heraufgenommenen angeblichen Parallele von Tert. ad nationes. Und es bleibt ihm nur die Behauptung, wir könnten nicht wissen, ob Justinus und seine Zeit die lucanische Bestimmung „im 15ten Jahre des Kaisers Tiberius“ vom Antritte der Mitregentschaft oder der Alleinherrschaft an datirt habe d. h. lediglich der alte Recurs auf jene hier ganz hülflose Differenz der Aeren um zwei bis drei Jahre. Denn Tiberius war notorisch nur wenig über zwei Jahre vor dem Tode des Augustus (19. Aug. 767 u. c. Suet. Oct. c. 100) entweder Ende 764 oder, was wahrscheinlicher ist, Anfang 765 u. c. durch einen von Augustus veranlassten Senatsbeschluss zur Mitregentschaft gelangt (Tacit. Ann. 1, 3. Suet. Tib. 20. 21. Vell. Pat. 2, 21) [1]. Obendrein ist diese Berufung um so täuschender, als man ja eben wohl weiss, dass es Keinem der Alten je eingefallen ist, das 15te Jahr *τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος* auf etwas anderes zu deuten als auf die Alleinherrschaft [2]), wie es auch das allein Natürliche ist, und erst in weit späterer Zeit ist man erst auf diese gekünstelte Deutung verfallen, weil dieser Lucas-Chronolog mit der anderen Angabe der Evv., Jesus sei *ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως* geboren, streitet oder zu streiten schien.

---

1) Vgl. Wieseler Chronol. Synopse 1843. S. 172.

2) Vgl. Wieseler a. a. O.

Die chronologische Unkunde oder Confusion aber, die Justin verräth, wenn er den Ptolemäus (Philadelphus), unter dem die LXX verfasst sein sollen, mit dem König Herodes gleichzeitig sein lässt (Apol. m. c. 31) — und die Conjecturen, womit man diesen Verstoss von Justin selbst hat abwenden wollen, sind rein willkürlich — wonach es auch nichts Unmögliches hat, dass er den David 1500 Jahre (statt 1100 oder 1050) vor Christus weissagen lässt (ib. c. 42), obwohl hier die Ziffer *ἀρ'* (= 1100) in *ἀφ'* (= 1500) oder *πεντήκοντα* in *πεντακοσίοις* übergegangen sein könnte, — diese wirklichen oder wahrscheinlichen Verstösse betreffen vorchristliche Zeiten und berühren nicht entfernt Dinge, die für alle Christen, sei es durch lebendiges Fortzählen oder durch die einfachste Rechnung nach Luc. III, 1. 21, und der weltkundigen Dauer der nach Tiberius folgenden Kaiserregierungen, in jedem Falle längst feststehen konnten und mussten. Sie können nur zeigen, dass Justin nicht an gelehrte Rechnungen d. h. nicht an ein künstelndes Datiren des 15ten Jahrs der Kaiserregierung des Tiberius von ein paar Jahren *vor* Augustus' Tode gedacht hat.

Die Angabe Justin's also von 150 p. Ch. n. könnte nur mit Willkür auf etwas anderes als c. 150 *unserer* gewöhnlichen d. h. eben der früher ganz allgemeinen Zeitrechnung, also höchstens auf 145—155 u. Z. gedeutet werden. Und wir sehen nur aus dem sonst Erhellenden: nach 147 u. Z. schrieb Justin, dass Justin's Zahl, wenn auch als runde oder ungefähre gefasst, einen noch weit engern Kreis einschliesst, als wir im Allgemeinen oder für sich schliessen würden, im Besondern, dass wir auch für den *terminus ad quem* nicht zu weit über 150 hinausgehen dürfen.

So gewiss also die Rechnung 138—139 u. Z. schon durch dieses eine Moment als eine mehr als gezwungene, als eine falsche blosgestellt wird, — beziehungsweise schon danach die Lesart *καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ* als die naturgemässe erscheint —, so gewiss wird nun nach allen Momenten, die in den echten Theilen der Apologie selbst, wie auch in der Zuschrift, nach der ursprünglichen Lesart liegen, circa 150 u. Z. (d. h. 148—152) oder die *Mitte der Regierungszeit des Pius* (der An-

fang der Mitregierung des *Καῖσαρ φιλόσοφος*) der genaueste Ausdruck für die Entstehungszeit der gr. Apologie bleiben.

D. Durch die allein naturgemässe Deutung der eignen Zahlangabe Justin's in ihrem Zusammentreffen mit seinen eignen Beziehungen auf die Mitregentschaft M. Aurel's (c. 2. 3. 68.) d. h. bei der durch Alles evidenten Ungültigkeit der vulgata der Ueberschrift fällt dann auch der Schein hinweg, als wenn die Väter nach Justin in ihren Angaben über Marcion's Auftreten in völligem Irrthum wären.

Wenn Justin sagt (Apol. m. c. 26) *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους ἄλλον τινὰ νομίζειν τοῦ δημιουργοῦ θεόν, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίαν λέγειν*, und dann (c. 58) wiederholt: *καὶ Μαρκίωνα δὲ, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες . . ., ᾧ πολλοὶ πεισθέντες κ. τ. λ.*, so erklärt er nicht blos, dass Marcion noch sein Zeitgenosse war, sondern auch auf's bestimmteste, dass Marcion schon vor der Zeit, in welcher Justin schrieb, die umfassendste und eingreifendste Thätigkeit entwickelt hatte. Diese war so bedeutend, dass Justin es schon früher, ehe er sich schutzsuchend an die Cäsaren wendete, für nöthig gehalten hatte, der gefährlichen Irrlehre Marcion's vor Allem sein *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* entgegenzustellen.

Er sagt nämlich (c. 26): „Die Dämonen hätten Irrlehrer angestiftet, wie den Simon . . und den Menander, dessen Nachfolger ... und Marcion, der so Viele unter allen Völkern zur Blasphemie des alttestamentlichen Gottes verführt habe. Diese Alle nannten sich Christen, wie auch die Philosophen viele blos angebliche Anhänger hätten. *Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον· ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν*". Schon so zeigt er, dass diese Häresiologie vorzugsweise gegen Marcion als die am einflussreichsten und gefährlichsten gewordene Häresе seiner Zeit gerichtet war. Da nun Irenäus III, 6 eine Stelle anführt, die *Ἰουστῖνος ἐν τῷ κατὰ Μαρκίωνα συντάγματι* gesprochen habe, so hat man mit Recht allgemein angenommen, Irenäus versteht nichts Anderes darunter als jenes von Justin selbst citirte *σύνταγμα*, das nur

vorzugsweise oder im Hauptheile den Dualismus Marcion's bestritt, um von Andern sogar danach genannt zu werden im Unterschied von den *συντάγμασι* Justin's *ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν* oder *κατὰ Τρύφωνος*.

Es hat aber unbestreitbar mindestens ein Decennium dazu gehört, seitdem Marcion im Pontus zuerst mit seinen *βλασφημίαις* gegen den Gott des A. T. hervorgetreten war, um diesen Lehren *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* Eingang zu verschaffen, um sie so weithin, so eingreifend werden zu lassen, dass sich Justin zu dieser angelegentlichsten Bestreitung genöthigt sah. Anderseits sieht es aber auch Justin's Hochstellung der Propheten des A. T., die ihn ja selbst zu Christus Jesus geführt hatten, ganz ähnlich, dass er nicht zu lange gezögert haben wird, der Blasphemie gegen diese Propheten, gegen das A. T. überhaupt, gegen den einen lebendigen Gott und dessen Logos seine philosophische Stirne zu bieten. Nicht mehr aber auch nicht weniger als circa 10 Jahre vor der Apologie werden wir also den Beginn der ultrapaulinischen Reaction Marcion's gegen das Jüdische (Demiurgische) im Christenthum ansetzen müssen.

Was sagen nun die nachjustinischen Väter hierüber?

1) Die wunderlichste Angabe ist die von Clemens Strom. VII, 17 (ed. Potter 1715. p. 898). „Dass die Häretiker ihre Gemeinschaften später als die allgemeine Kirche sich begründet haben, bedarf keiner langen Auseinandersetzung. Denn die Lehre des Herrn während seiner Parusie begann vor Augustus und Tiberius dem Kaiser und wurde in der Mitte der Zeiten dieser Kaiserregierung vollendet [1]), die Lehre seiner Apostel aber bis auf Paulus' Dienst vollendet sich unter Nero; erst später, *περὶ τοὺς*

---

1) Cod. *μεσούντων τῶν Αὐγούστου χρόνων τελειοῦται.* Int. *medio tempore Tiberii consummatur.* Die Lesart ist ebenso wenig änderbar, als die Parenthese um die schwierigen Worte, die Dodwell vorschlug, haltbar. Das vorhergehende *ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου Καίσαρος ἀρξαμένη* scheint jedoch den Aufschluss zu geben, dass Clemens in seiner gewöhnlichen Unklarheit den Tiberius als Sohn mit zur Augustus-Regierung rechne. Jedenfalls aber ist das 15te Jahr des Tiberius bei Luc. III, 1 gemeint. Bei der Lehre Christi vorher aber ist wahrscheinlich nicht blos an Luc. II, 41 ff. sondern an die Lehre des Ev. von Anfang an gedacht.

'Αδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε τοῦ 'Αντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, wie Basilides, wenn er sich auch den Glaucias als Lehrer zuschreibt, von dem sie rühmen, er sei ein Dolmetscher des Petrus; gleicherweise giebt man auch an, dass Valentinus den Theodas [1]) gehört habe, der ein Anhänger des Paulus war. *Μαρκίων δὲ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο, μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.* So aber, schliesst Clemens, ist es offenbar, dass die Häresen jünger sind als die älteste und wahrste Kirche“.

Wunderbar! „Marcion lebte zu derselben Zeit als Basilides und Valentin, aber als ein Aelterer unter Jüngern“, während doch allgemein Basilides wenigstens als der Aeltere gilt! Und „nach Marcion hörte Simon den Petrus“, während man erwarten sollte: nach Simon folgten Basilides, Valentin und Marcion ohngefähr zur selben Zeit, dieser aber als der jüngste unter ihnen. Die Textänderung, die Is. Voss (Ep. 2 ad Rivet.) vorschlug, *ὡς πρεσβύταις νεώτερος* ist zwar einfach und hat nichts Unmögliches [2]). Aber nach dem ganzen Zusammenhang scheint sie wenigstens nicht nothwendig. Es ist offenbar, dass Clemens bei diesen Häresiarchen zwar überhaupt sagen will, sie seien erst nach der Apostelzeit hervorgetreten, aber auch zugleich namhaft machen, wodurch sie selbst sich mit ihnen vermittelt dargestellt haben, Basilides durch einen *ἑρμηνεύς* des Petrus, Valentin durch einen *γνώριμος* des Paulus; von Marcion weiss er nichts der Art zu sagen, im Gegentheil er weiss, dass sich dieser auf Niemanden anders als auf „den Apostel“, auf Paulus unmittelbar berufen hat, als wäre er also wunder wie alt im Verhältniss zu seinen häretischen Collegen und Zeitgenossen, die die Mittelbarkeit ihrer Abhängigkeit von den Aposteln, ihr weit Jüngersein anerkannten. Clemens sagt daher in spöttischem Tone, nur in seiner Weise kurz: „Marcion freilich [*δὲ*], obwohl er [*γενόμενος*] zu derselben Zeit als jene [erklärt mittelbaren Schüler von Petrus und Paulus] gelebt hat, lebte

1) Cod. *Θεοδάδι ἀκηκοέναι.* Nach Potter richtiger *Θεοδᾷ διηκηκοέναι.*
2) Von Pearson Vind. Ign. II, 7. u. Tillemont gebilligt (Mém. II, 608).

angeblich [*ὡς*] wie ein Aelterer [ein unmittelbarer Schüler des Paulus] unter Jüngern" d. h. er that so durch seine unmittelbare Berufung auf den Apostel, als wenn er zu dessen Zeiten schon dagewesen wäre, während er doch in der That gerade so jung als die Andern war, in derselben Zeit erst hervorgetreten ist. Das ausdrücklich vorangegangne *οὗτος δὲ* — *Θεοδᾶς* [oder *Θεοδάδης*], den Valentin gehört haben will, — *γνώριμος ἐγεγόνει Παύλου* nebst dem vorherigen „Basilides hat sich auf Glaucias bezogen" verlangt für Marcion seine Parallele und diese lässt sich in nichts als in diesen — also spöttisch zu verstehenden — Worten, im Betonen des *ὡς* finden, im Gegensatz zu dem Factum *γενόμενος κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν.*

Ganz dazu stimmt das Folgende: *μεθ' ὃν Σίμων*, wo zwar Js. Voss auch hat corrigiren wollen, *μεθ' ὧν* aber doch ohne Erfolg, da auch so, ja gerade so erst wirklich Unrichtiges resultirte. Dodwell's Versuch, durch Parenthesirung zu helfen (Diss. in Iren. 19.), ist ganz eitel. Valesius behauptet daher (Ann. in Eus. H. E. II, 11.) *μεθ' ὃν* heisst hier *ante eum* [1]), natürlich mit einem Schlag auf den Kopf von Allem was Sprache heisst; nicht unrichtig aber bemerkt er endlich „*etiam Geographiae scriptores, quoties terrarum situm et populorum nomina describunt eodem loquuntur modo; dicunt enim: μετὰ τούτους εἰσὶν ἐκεῖνοι.* Nur heisst dies nicht sofort, wie Valesius will, *supra hos* oder gar *ante hos siti sunt isti*, sondern nur „*μετὰ ταῦτα, deinde*"; es wird da nur aufgezählt, eine subjective Ordnung gebildet, ohne dass damit der Ort [oder die Zeit] selbst näher bezeichnet würde. Lässt sich aber *μεθ' ὃν* als *forma personalis* für *μετὰ τῦτο, ἔπειτα*, hier *τὸ τέταρτον* fassen, dann fährt Clemens ganz richtig so fort: „Danach [endlich viertens] — um auch den nicht zu übergehn — ist noch Simon zu nennen, der [laut der Apostelgeschichte wirklich] eine Zeit lang den Petrus [selbst] hörte". Desshalb aber kam Clemens auf den Simon zuletzt, weil er bei den Häuptern der Häresen unwillkürlich zuerst

---

1) Und er hat die Naivität Act. 5, 37. *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας* dafür als Zeugniss aufzurufen, wo es doch offenbar heissen werde *ante eum* [*Theudam*] *exstitit Judas Galilaeus!*

an die historischen und die drei bedeutendsten, darunter Basilides, Valentinus, Marcion, dachte, dann erst bei Marcion, der im Unterschied von jenen beiden that als wenn er unmittelbar von Paulus abhing, noch an den Urketzer dachte, der ja auch wirklich unmittelbar einen Apostel gehört hatte und doch ein so verworfener Ketzer war.

So aber erklärt Clemens zwar den Marcion als Zeitgenossen des Basilides und Valentinus (*κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος*) und somit zu den *περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους γεγονότες* gehörig; aber schon das *περὶ* sagt nur so allgemein ungefähr zu dieser Zeit, dass der Nachdruck auf *καὶ μέχρι γε τοῦ Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου* fällt. Dass aber *μέχρι* bei Clemens inclusive Bedeutung hat, zeigt schon das vorausgehende, „die Lehre der Apostel *μέχρι γε τοῦ Παύλου λειτουργίας*“ d. h. die Lehrwirksamkeit der Zwölf inclusive der des Paulus vollendete sich unter Nero. Nach Clemens ist also das Zeitalter der drei die Regierungszeit des Antoninus Pius nebst einem Theile der Regierungszeit Hadrians.

In dieser Allgemeinheit bleibt hier Clemens; es genügt ihm, zu erinnern, dass alle drei Häupter der Gnosis entschieden der nachapostolischen Zeit angehören, nicht auf unmittelbar apostolischer Lehre basiren, wie die Kirche, wenn auch Marcion dabei wunder wie älter sein möchte: „gegen Ende, höchstens von der Mitte Adrian's (*περὶ*) bis hinein in die Regierung des Pius; das ist die *ἡλικία* der angeblichen *μυσταγωγοί*“. Einen Unterschied macht er unter den drei nur insofern, als er den Basilides zuerst stellt, als ersten, den Marcion als den letzten und jüngsten der drei Zeitgenossen aufführt, wenn dieser auch eine unmittelbare Apostel-Autorität in Anspruch nahm.

Die Voraussetzung von Semisch (S. 73 f.), nach Dodwell u. A., Marcion möge „längst schon“ seine häretischen Ansichten verbreitet haben und erst unter Antoninus Pius von den Katholischen bekämpft sein, hat also am wenigsten an jener Stelle des Clemens „ein historisches Zeugniss für sich“, die Semisch selbst so wenig verstanden hat, dass er den, sichtlich aus dem *ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο· μεθ᾽ ὃν Σίμων* etc. geflossenen Scrupel, ob es sich auch so verhalte, in der schiefen

Weise an den Tag legt, „wenn man geneigt ist, die Kompetenz dieses Kirchenlehrers in solchen Dingen anzuerkennen". Warum nicht um so mehr, als Clemens dem Irenäus fast gleichzeitig ist? Nur ist sein directes Zeugniss hier ein ziemlich allgemeines, und nur indirect lässt er den Marcion als den jüngsten der drei Zeitgenossen erscheinen, also am meisten erst gegen Ende, am äussersten „περὶ τοὺς χρόνους" Adrian's auftreten, wesentlich aber unter Antoninus Pius wirken.

2) Irenäus sagt (Adv. Haer. III, 4, §. 3.) über Marcion direct dies: *Marcion autem illi [Cerdoni] succedens invaluit sub Aniceto decimum locum episcopatus continente.* Aus dem Zusammenhang des Ganzen aber wird es offenbar, dass Irenäus dabei — wie Tillemont durchweg verkennt (Mémoires II. 604 sqq.) — die Wirksamkeit des Marcion in Rom selbst vor Augen hat. „Valentin kam nach Rom unter Hyginus, und blieb bis Anicet; Cerdon aber, der vor Marcion war, kam auch unter Hygin, dem achten Bischof, oft in die Kirche [zu Rom], bis er sich selbst davon trennte". Ebenso hatte er schon vorher (III, 3. §. 4.) angegeben, dass Marcion mit Valentin zugleich in Rom gewesen und dort mit Polycarp zusammengetroffen sei, ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ viele vom Anhang beider Häretiker bekehrt habe.

Wenn nun Eusebius' Rechnung, wonach Anicet gegen Ende des Antoninus Pius und zu Anfang des Marc Aurel, von 158 bis 169 u. Z. Bischof zu Rom war (H. E. IV, 11 u. 19), und schon Hyginus noch unter Pius lebte (im 1sten Jahr desselben den Telesphorus ablöste, IV, 10), im Recht ist, so passt es ganz, dass Marcion gegen Anfang des Pius ausserhalb Roms, in Asien selbst mit seiner Lehre hervorgetreten ist, um dann auch in Rom sich Geltung zu verschaffen. Wenn man auch annimmt, Irenaeus habe nur den letzten Bischof, unter dem Marcion [noch] in Rom war und zugleich mit Polycarp zusammentraf, der (auch nach Eus. IV, 14) unter Anicet dahin gekommen war, bezeichnet und schliesse es um so weniger aus, dass er nicht schon vor Anicet dort gelebt und gewirkt habe, da er sagt *invaluit sub Aniceto*, so lässt sich dies doch auf keinen Fall bis in die Zeit des Hyginus zurückbeziehen, da Irenäus zu bestimmt unter

diesem den Vorgänger Marcion's in Rom wirken lässt (cf. *Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος* und Marcion *autem illi succedens*). Ist aber Marcion höchstens erst nach 150 in Rom gewesen, dann kann man sein Auftreten überhaupt um so Vieles früher kaum annehmen, d. h. nicht weit über c. 140 ansetzen. Ein mehr als 20jähriges Wirken Marcion's vor Anicet wird sehr bedenklich. Und wenn man auch auf die Detailberechnungen des Eusebius über die Zeit der Bischöfe nicht allzuviel bauen darf, so wird doch in dieser Periode keine Variante um zehn Jahre mehr denkbar sein.

Semisch kann (S. 73) auch nicht verkennen, dass namentlich Irenäus durch die Beziehung des Cerdon auf den Anfang des Pius den Marcion erst unter diesem überhaupt auftreten lasse; wenn er dagegen mit der Behauptung sich zu helfen sucht, es bedürfe nur einer mässigen Bekanntschaft mit den Kirchenvätern, um zu wissen, wie wenig ihnen bei chronologischen Bestimmungen „der Art [?] zu trauen sei“, so ist das Beispiel an Epiphanius, der sich über Marcion widerspricht (Haer. 42, 12. u. 48, 1.), schlecht gewählt. Von diesem späten Ketzerrichter bedarf es allerdings kaum einiger Kenntniss, um zu wissen, wie vielfach confus er gerade auch in chronologischen Dingen ist. Ganz anders ist es mit einem Irenaeus, der ja zwei Decennien nach Justin dem M. und Marcion gelebt hat. „Nach *Ἀνίκητος*, unter dem Marcion und Valentin [noch] in Rom lebten, folgte Soter“, sagt er III, 3, 2, und *νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει Ἐλεύθερος*, und so ist die apostolische Ueberlieferung in gerader Folge *εἰς ἡμᾶς* gekommen“, wie denn auch Victor, an welchen Irenäus das bekannte Schreiben (bei Euseb. H. E. V, 24) richtete, der unmittelbare Nachfolger des Eleutherus war. Es liegt also zwischen Anicetus, der im 8ten Jahr des Marc Aurel (169) starb und Eleutheros, der nach Eusebius im 17ten Jahr des Antoninus Verus (d. h. M. Aurel. Verus) (177) Bischof wird [1]), nur jener Soter in der Mitte, der nach Eusebius nur *ἐπὶ ὄγδοον ἔτος* (H. E. V, 112) nach andern Chronographen neun Jahre Bischof

1) H. E. V, 1.

war. Wie **kann** in dieser Beziehung also Irenäus nur im Irrthum sein?

3) Doch Tertullian soll nun wenigstens für die Voraussetzung, Marcion habe „schon längst" vor Pius seine häretischen Ansichten verbreitet, Spielraum geben, wenn er adv. Marcionem I, 19 sage: „*Quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare, de quo tamen constat, Antoni[ni]anus haereticus est, sub Pio impius.*" Diese Erklärung Tertullian's, er habe sich nicht bemüht, genau das Jahr zu erforschen, in dem Marcion zuerst lehrend aufgetreten sei, könnte zwar zu der Ansicht verlocken, er habe überhaupt nicht so genau das Nähere vom Zeitalter des Marcion gewusst, wenn nicht der Zusammenhang verlangte, das Nicht-Näherwissen speciell auf das eine oder andere Jahr des ersten Auftretens Marcion's unter Antoninus Pius zu beschränken, da **das** wenigstens nach Tert. fragelos feststand: er ist jedenfalls ein haereticus Antoninianus, erst unter dem ersten der Antonine ist er aufgetreten, wie er auch nachher immer wieder sagt „*sub Antonino primus Marcion hunc deum* [*ignotum*] *induxit*" u. s. f. Nur weiss Tert. nicht, ob schon im ersten oder zweiten oder in einem noch spätern Jahre. Doch dass an ein weit späteres Auftreten unter Pius auch nicht zu denken ist, dass im **Anfang** dieser Regierungszeit Marcion seine Lehre zu verbreiten begonnen hat, zeigt er durch den so auffallend von **Semisch** (S. 74) übergangenen Zusatz, der schon oben zu erwähnen war: „*A Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere CXV* [so lesen Alle] *et dimidium anni cum dimidio mensis: tantumdem temporis ponunt inter Christum et Marcionem.*"

Wenn man nun annimmt, Tertullian beziehe sich hier auf eine Angabe der Marcioniten, dass Marcion $115^1/_2$ Jahr nach Christus zuerst lehrend aufgetreten sei, so ist in diese Rechnung gar kein Sinn zu bringen. Rechnet man von Christi Geburt an, so würde Marcion gar schon in die Zeit **Trajan's** (98—117) fallen, obendrein ist nicht daran zu denken, dass die Marcioniten nach „Christi Geburt" je gerechnet hätten, da ja ihr Christus gar nicht geboren, sondern unmittelbar vom Himmel her in Capernaum erschienen war. Rechnet man aber vom Todesjahr

Christi c. 31, so fiele Marcion wieder in zu späte Zeit, obendrein so bestimmt in das Jahr 146, dass man nicht begriffe, warum Tertullian sagte, er wisse das Jahr nicht genau.

Doch zeigt der Zusammenhang bei Tert. überhaupt, dass *tantumdem temporis* nicht der Satz ist, von dem er ausgeht, sondern da hinzuzudenken ist *tantumdem* [*igitur*] *temporis ponunt inter Christum et Marcionem.* Denn er will in dem ganzen Abschnitt zeigen, dass die Marcioniten in innerem Widerspruch seien, wenn sie Marcions Lehre vom *deus* [*antea*] *ignotus* theilten und doch sagten, durch Christus Jesus erst [nicht schon von den Propheten] sei der gute Gott offenbart worden. *Primus Marcion hunc deum induxit,* und *quod primum sub Antonino processit, sub Tiberio non processit, deus Antoniniani imperii, Tiberiani non fuit.* Und wie lange Zeit, will er näher sagen, liegt zwischen Tiberius und Antoninus, unter dem Marcion mit seinem *deus ignotus* also dieser selbst notorisch zuerst aufgetreten ist! Um dies anschaulicher zu machen, wie lange Zeit zwischen Christus und Marcion, zwischen dem Termin, wo der *deus ignotus* zuerst bekannt geworden sein solle und dem, wo er zuerst bekannt geworden ist, rechnet Tertullian selbst aus, wie viel Jahre das ausmache, „*Anno XV Tiberii* — beginnt er seine Rechnung — *Christus Jesus de coelo manare dignatus est*" — so sagten die Marcioniten selbst nach dem Anfang ihres Ev.'s immer wieder — [1]); und wann war Marcion zuerst aufgetreten? „*Quoto quidem anno Antonini maioris*, antwortet sich Tertullian, weiss ich zwar nicht näher, macht auch nichts aus; sicher nur *(constat tamen)* ist er erst unter diesem Antonin hervorgetreten. Man braucht also nur zu rechnen, wie viel Jahre zwischen „Tiberius" und Antonin liegen, um zu finden wie lange Zeit nach Christus der Gott Marcion's noch nicht dagewesen ist" Wie hat nun Tertullian gerechnet?

Vom Todesjahre des Tiberius (37 u. Z.) bis zum Regierungsantritt des Pius (138 u. Z.) waren es 101 Jahr; nun will aber Tertullian nicht so im Allgemeinen berechnen „von Tiberius" an, sondern um die Zahl zu finden, wie viel Zeit zwischen Christus und Marcion liège, muss er vom 15ten Jahre des Tiberius, das

1) S. m. Ev. Marcion's S. 125 ff.

er eben vorher nach den Marcioniten citirt hatte, ausgehen. Nun hatte Tiberius überhaupt 22 Jahre und circa 6½ Monate regiert [1]); er hatte also vom 15ten Jahre an, dies natürlich noch mitgerechnet, noch 8½ Jahr und einen halben Monat regiert; so kommt 109½ Jahr heraus und es muss gewiss bei Tertullian gelesen werden „*anni fere CX et dimidium anni*". Wahrscheinlich die Verwechslung der gewöhnlichen Abkürzung für *et* (&) hat zuerst dafür ein V eingeführt, also CXV, wornach man denn das *et* als doch unentbehrlich hinzufügte. Wohl nur Schreiberversehen kann den Fehler in den Text gebracht haben. Hat sich Tertullian auch um ein Jahr geirrt — wahrscheinlich indem er zuerst 23 Regierungsjahre zählte und dann die Kunde von den 6½ Monat noch hinzufügte —, wusste er auch nicht so genau, wie viel Tage Tiberius über das halbe Jahr regiert hatte und in welchem Monat Antonin Kaiser geworden war (darauf wie auf die Ineinanderrechnung der Regierungszeiten überhaupt wird sich sein *fere* beziehen), so hat er sich doch um ganze fünf Jahre gewiss nicht verrechnen können.

Wie dem aber auch sei, sicher hat Tertullian nichts Anderes im Sinne gehabt, als die Zeit vom 15ten Jahre des Tib. — dem Auftritt Christi — an *usque ad Antoninum majorem* zur grössern Veranschaulichung möglichst genau (bis auf Monate und Tage) zu bestimmen d. h. nur abermals gesagt, erst unter diesem Antonin, erst so lange nach Christus ist der *deus ignotus* Marcion's bekannt geworden, Marcion aufgetreten; „so viel Zeit" wenigstens — ja eigentlich noch etwas mehr — setzen die Marcioniten selbst zwischen Marcion und Christus, um damit nun sofort gegen sie zu argumentiren, „*praeiudicant tempora, quod sub Antonino primum processit, sub Tiberio non processisse.*" Eine nähere Bestimmung für die Zeit Marcion's giebt also die Rechnung Tertullian's nicht, nur die Wiederholung dessen, was er

1) Tillemont Histoire des Empereurs (Ed. II.) Vol. I, p. 128: „*Ainsi il a regné depuis la mort d'Auguste 22 ans six mois et 26 jours.*" Doch über die Zahl der Tage bestand schon frühzeitig Differenz, weil Einige ihn den 26. März, Andere den 16. März sterben liessen; bei Annahme des 26sten kommen freilich *dix jours de plus* heraus, aber die Differenz genügte, um es bei *circa dimidium mensis* zu belassen.

als notorisch angab, nebst dem Bewusstsein, unter Antoninus Pius freilich aber auch nicht lange nach dessen Antritt ist Marcion zuerst mit seinem *deus ignotus* aufgetreten. Aber zugleich fällt bei der näheren Erkenntniss, was Tertullian selbst geschrieben haben wird *(CX et* statt *CXV)* oder doch was er bei der Rechnung beabsichtigt hat, jeder Einwand weg, auf seine Angabe über Marcion sei überhaupt nichts zu geben und er lasse für die Voraussetzung, Marcion habe schon längst vor Antonin den *deus ignotus* verkündigt, Spielraum übrig, den er adv. Marc. in jeder Weise auf das Bestimmteste aufhebt.

De praescript. haereticorum c. 30 setzt er zwar Marcion's und Valentin's Aufenthalt in Rom *Antonini fere principatu* aber blos desshalb *fere*, weil er sie dort sogar bis Eleutherus leben lässt, also auch unter Marc Aurel.

4) Auch nach Tertullian's Zeit wusste man in der lateinischen Kirche (vgl. Cyprian Epist. 74, 2) nicht anders als dass Marcion erst unter Antoninus Pius aufgetreten sei. Eusebius freilich weiss nichts Näheres als was ihm Irenaeus vorgeschrieben hat: Chron. ad Olymp. 229, 4. *anno Antonini secundo sub Hygino* kommt Cerdon der Lehrer Marcion's nach Rom; in der Kirchen-G. IV, 11 repetirt er nur Irenäus' und Justinus' Worte über Marcion. Theodoret aber (Haer. Fab. I, 24) lässt nur desshalb auch Cerdon erst *ἐπὶ Ἀντωνίνου τοῦ πρώτου γίνεσθαι*, weil er überhaupt bei Cerdo doch nur Marcion selbst im Sinne hat, im Besondern ihm auch dessen ganze Lehre schon zuschreibt, für Marcion die Confusionen der spätern Marcioniten aufbewahrend.

Wenn endlich Epiphanius Haer. 42, 1. (ed. Petav. p. 302) angiebt, Marcion sei nach Rom gekommen *μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον*, so sieht dies ganz danach aus, nur Irenäus' Angabe, Marcion sei nach Cerdo, der unter Hyginus nach Rom kam, genau zu nehmen, womit er im Allgemeinen das Richtige getroffen hat, wogegen die Angabe bei Gelegenheit der Montanisten 48, 1 (p. 402) „*Μαρκίων δὲ καὶ οἱ περὶ Τατιανὸν καὶ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Ἐγκρατῖται ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν*“ nur das erklärlichste Machwerk von ihm selbst ist, ganz in seiner Manier, immer nur auf das nächst Lie-

gende bornirt zu sein. Er hatte irgend eine Kunde davon, dass der Montanismus schon ziemlich früh, schon unter Antoninus Pius sich zu regen begonnen habe, gleichzeitig mit den vorher (Haer. 47) abgehandelten Enkratiten, aber doch sollten diese halben Marcioniten — wie schon Irenäus (Haer. I, 28 §. 1) ihr Haupt, Tatian, bezeichnet hatte — die häretische Grundlage für die nur fälschlich so gut katholisch scheinenden, enkratistischen also auch marcionitischen Montanisten sein; sie mussten also zugleich etwas später aufgetreten sein. Dies giebt den Anfang seiner Bestreitung: *Ἀπὸ τούτων ἑτέρα πάλιν αἵρεσις ἀνακύπτει τῶν Φρυγῶν καλουμένη, σύγχρονος γενομένη τούτοις* [erstens] *καὶ* [aber doch auch] *αὐτοὺς διαδεχομένη· οὗτοι γὰρ* [so bestimmt er nun sein dogmatisches Urtheil nach irgend einer Kunde über das erste Auftreten des Montanus und seiner Prophetinnen näher] *περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς μετὰ Ἀδριανόν* [setzt er sehr gelehrt hinzu]. Die marcionitischen Enkratiten also müssen gar Marcion selbst *ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν* gelebt haben. Die ganze Angabe, ohnehin so vag wie möglich, ist nur eine dogmatische Phantasie: die Montanisten haben mit Marcion nichts zu schaffen und so gewiss Tatian erst unter Marc Aurel auftritt, so ganz gleichgültig ist der Schluss des ohnehin so späten Vaters, der auch dazu im Stande gewesen ist (Haer. 47), Justin schon unter Hadrian Märtyrer werden zu lassen.

Ganz irrelevant ist endlich die Berufung von Pearson und Petavius auf Celsus, der nach Origenes adv. Cels. I, 8 noch unter Hadrian gelebt haben soll und schon der Marcioniten gedenkt. Schon Tillemont [1]) erinnert, dass Celsus eben nach Origenes nicht blos *encore après Adrien* gelebt habe, sondern nach Lucian selbst *jusque sous Commode*, und nach den neuern Untersuchungen wird es sogar das Wahrscheinliche, dass der Celsus, dessen Werk in acht Büchern Origenes widerlegt hat, gar nicht der von ihm genannte unter Hadrian und später lebende, von Lucian mit berufene Epikuräer, sondern ein Platoniker ist, der nicht lange vor Origenes' eigner Zeit die acht

1) Memoires II, 608.

Bücher schrieb und von dem dieser (adv. Cels. 8, 76. vgl. 4, 36) noch ein weiteres Werk gegen die Christen — in zwei Büchern — erwartete [1]).

Vielmehr zeigen sich alle ältern Väter, wo sie bestimmter über Marcion's Zeit selbst reden — im Besondern Tertullian und Cyprian — darüber im Klaren, dass er erst unter Antoninus Pius aufgetreten ist; Irenäus stimmt dazu völlig, und Clemens Alex. behält selbst da, wo er die Hauptháretiker zusammenfasst und ihr Zeitalter ungefähr von Adrian bis Antonin Pius sein lässt, das Bewusstsein, dass unter den Dreien Marcion der späteste ist.

Nach dieser ältesten Ueberlieferung also, von Justin abgesehen, kann das Auftreten Marcion's — um so auch dem Buchstaben des Clemens gerecht zu werden — höchstens von 135 u. Z. an gedacht werden; und diese bestimmten Angaben, im Besondern die — nun gar nicht mehr verdächtigbare — des Tertullian vernichten zu wollen blos wegen der einen Lesart in der Ueberschrift *Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ* oder vielmehr nur um ihrer outrirten und unberechtigten Ausdeutung wegen, hiesse ohnehin jeden geschichtlichen Sinn verleugnen. Nachdem sie aber durch Alles als eine zwar sehr begreifliche aber wirkliche Corruption sich gezeigt hat, wie selbst noch der Interpolator der Ueberschrift verräth, so tritt nun durch die nicht mehr verdunkelbaren Angaben der Apologie selbst auch diese Tradition in ihr volles Recht.

Marcion hat c. 137 seine Opposition gegen das Jüdische im Christenthum d. h. nicht mehr blos gegen das Gesetz sondern auch die Propheten des A. T., gegen den Gott dieses überhaupt begonnen; 145 war sie so verbreitet und einflussreich geworden, dass Justin — wahrscheinlich nicht zu lange nach seiner Bekehrung zum Gekreuzigten eben durch die Propheten — vorzüglich gegen diesen dualistischen Irrwahn sein *σύνταγμα* richtete, worauf er denn nach 147 in seiner Apologie an den Pius und Philosophus zurückweisen konnte. Eine Abfassung der Apo-

---

1) Vgl. Baur das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 369 f.

logie schon zu Beginn des Antoninus, die des *σύνταγμα* noch unter Hadrian dagegen d. h. gleichzeitig mit Marcion's erstem Regen überhaupt ist eine Unmöglichkeit, und das c. 150 u. Z. im engsten Sinne des Wortes für die kritische Schrift das durch Alles, das allein sich Bewährende.

(Schluss folgt.)

IV.

Die reichsgeschichtliche Auffassung der Apokalypse

von

Dr. Baur.

Nachdem die Bengel'sche Erklärung der Apokalypse ihre thatsächliche Widerlegung dadurch erhalten hatte, dass das Jahr 1836 ohne den Eintritt des tausendjährigen Reichs vorübergegangen war, mussten die weissagungsglaubigen Erklärer der Apokalypse, die es sich auch jetzt nicht nehmen liessen, dass der von Bengel eingeschlagene Weg der allein richtige sei, sich wenigstens in diesem Puncte zu einer Aenderung seines Systems entschliessen, die jedoch nicht ohne weitere Consequenzen geschehen konnte. Der Hengstenberg'sche Commentar der Apokalypse war hauptsächlich dazu bestimmt, die durch die Evidenz der Thatsachen nothwendig gewordene Verbesserung des Bengel'schen Systems zu geben. Die Ursache, warum man im Jahr 1836 vergebens der Erscheinung des tausendjährigen Reichs entgegensah, deckte sich Hengstenberg darin auf, dass man damals schon um 36 Jahre über das tausendjährige Reich hinausgekommen war. Es hatte ja schon im J. 800 seinen Anfang genommen und war somit im J. 1800 abgelaufen. Ohne es auch nur zu wissen, hatte man sich tausend Jahre mitten in demselben befunden! Diess musste allen Freunden der Apokalypse, welchen gerade ihr Chiliasmus die theuerste ihrer Verheissungen ist, sehr schwer auf das Herz fallen. Auch Hr. Prof. Auberlen konnte sich in diesen Gedanken nicht finden und wir irren gewiss nicht, wenn wir in dem Wunsch einer möglichst

gründlichen Beseitigung des von Hengstenberg gegebenen Anstosses den Hauptimpuls zu Abfassung seines Werkes über Daniel und die Apokalypse sehen [1]). Man höre nur, wie er in seiner Kritik der Hengstenberg'schen Ansicht von der Apokalypse nach mehreren gegen sie gemachten Ausstellungen über diesen Punct, in welchem ihm der Hauptmangel der Hengstenberg'schen Theologie zu liegen scheint (S. 221), sich äussert (S. 415): „Und nun diese Lehre vom tausendjährigen Reiche! Man weiss nicht, worüber man mehr staunen soll, über die ungeheure Abschwächung und Verflüchtigung des Worts der Weissagung, oder über die ungeheure Ueberschätzung der kirchengeschichtlichen Zeit überhaupt, oder über die Unterschiedslosigkeit, womit die finstersten Zeiten des Mittelalters und des Papstthums der Reformationsperiode gleichgesetzt und als goldene Zeiten betrachtet werden. In diesen tausend Jahren, wo gerade am Namen Christi von Katholiken, Rationalisten und Orthodoxen, o wie viel! gesündigt wurde, da soll der Teufel gebunden gewesen sein? In diesen Zeiten der Waldenserverfolgungen, der Inquisition, der Hugenottenkriege und Bartholomäusnächte sollen die Märtyrer die Welt regiert haben? In diesen Zeiten, wo die Fürsten zwar apostolische Majestäten, allerchristlichste Könige u. dgl. sich nannten, aber dabei in himmelschreienden Sünden lebten, sollen Priester Gottes und Christi Könige gewesen sein?" — „Es sei sehr beklagenswerth, dass auch ein Mann wie Hengstenberg auf diese Weise zur Verwirrung der geistlichen Beurtheilung des Welt- und Kirchenwesens beitrage und selbst in den Propheten keinen reinern, tiefern Blick gewonnen haben soll. Er verwechsele das, was eine falsche Anticipation des tausendjährigen Reichs gewesen sei, mit dem Reiche selbst, die auswendige politische Christlichkeit mit der wesentlichen, das Namen- und Lippen- mit dem wirklichen und wirklich siegreichen Christenthum. Welch ein breiter Schatten falle von hier aus auch auf die ganze Hengstenberg'sche Auffassung des A. T. zurück!" Erstaunt man, den sonst so glaubigen und respectvollen

---

1) Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert von C. A. Auberlen, Prof. der Theol. zu Basel. Basel 1854.

Jünger eine solche Sprache gegen den Meister führen zu sehen, so muss man sich nicht minder über das so offene Geständniss wundern, dass so ungeheure Irrthümer und Willkürlichkeiten auch bei den reichsgeschichtlichen Erklärern überhaupt auch nur möglich sind, und kann sich daraus zunächst nur die Lehre ziehen, dass man wohl auch bei den Reichsgedanken und Reichsblicken des Hrn. Prof. Auberlen um so mehr Ursache haben werde, sich gegen Aehnliches vorzusehen, indem ja doch der Jünger nicht über dem Meister sein wird.

Der Hauptpunkt, in welchem Hr. Prof. Auberlen von der Hengstenberg'schen Auslegung der Apokalypse, mit welcher er im Allgemeinen so einverstanden ist, dass, wie er selbst sagt, was sie Wahres enthält, auch die seinige darbietet, abweicht, ist die chronologische Bestimmung des tausendjährigen Reichs. Er ist von der Nothwendigkeit überzeugt, es wieder in die Zukunft zu setzen, über den Zeitpunkt jedoch, in welchem es eintreten werde, bestimmt er nichts, lässt es sogar dahingestellt, ob die Zahl auch mit chronologischer Genauigkeit die Dauer des Reichs bezeichnen wolle, sie sei zunächst in ihrer symbolischen Bedeutung zu fassen. Die Zehn, die Zahl der Weltvollständigkeit, erscheine hier mit der Gotteszahl drei potenzirt, also die Welt jetzt wirklich vom Göttlichen durchdrungen.

Da durch die Abweichung in Betreff des tausendjährigen Reichs die Hengstenberg'sche Auffassung der Apokalypse im Ganzen eine sehr wesentliche Veränderung erleidet, so fragt sich, welche Ansicht überhaupt Hr. Prof. Auberlen von der Apokalypse und den Hauptfiguren derselben hat. Als das Eigenthümliche seiner eigenen Auslegung, als das, wovon sie ausgieng, bezeichnet er selbst (S. 426) die Deutung der babylonischen Hure in ihrem Zusammenhang mit dem Weib des 12., wie des 19. und 21. Kapitels. Diese Erkenntniss habe bisher bei allen Klassen der deutschen Auslegung gefehlt und er kann daher nur wünschen, dass seine geistliche Deutung der Hure „eine bleibende Errungenschaft für die deutsche Auslegung der Apokalypse werden möchte". Unter der Hure versteht Hr. Auberlen nicht die Stadt Rom, sondern sie ist ihm die Grundsignatur der falschen Kirche, sie ist identisch mit dem Weib Kap. 12, das die symbo-

lische Darstellung der Gemeinde Gottes in der Welt ist. Dieses Weib ist zur Hure geworden, sie läuft dem sichtbaren und eiteln Weltwesen in seinen mannigfaltigen Formen nach. Gröber tritt die Hurerei hervor, wo die Kirche selbst eine weltliche Macht sein will, Fleisch zu ihrem Arme macht, mit Schwert oder Geld missionirt u. s. w. Sobald die Kirche auch nur die Welt als eine Macht anerkennt, mit der sie eine Vermittlung anstrebt, deren Ehre und Gut, deren Genüsse, deren angenehme Existenz ihr wünschenswerth erscheinen, mit deren Weisheit, Bildung, Wissenschaft, Geist sie dem Wort der Wahrheit gegenüber kokettirt, ist schon der Ehebruch geschehen. Dieses Sicheinlassen mit der Welt, Sicheinleben in die Welt, Sichtragenlassen von der Welt macht das Wesen der Hurerei aus. Kirchengeschichtlich ist sie weder blos in der katholischen Kirche noch blos in der Staats- und Massenkirche zu suchen, die ganze Christenheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Kirchen und Secten bildet die Hure. Die katholische Kirche hat nur den traurigen Vorzug, die Hure κατ' ἐξοχὴν zu seyn. Da die Hure oder das Weib auf dem Thiere sitzt, so gehören beide wesentlich zusammen. Das Thier ist die Weltmacht in ihrer Gesammtheit, in der Spitze der Selbstvergötterung, wenn sie sich den Geist Gottes selbst beilegt, Gott ganz ins Weltwesen herabgezogen ist und die Welt in ihrer Nachäffung selbst ganz gottgleich sein will. Unter den sieben Häuptern des Thiers versteht Hr. Auberlen wie Hengstenberg sieben Weltmonarchieen, indem er gleichfalls den sieben Reichen Daniels das ägyptische und assyrische voranstellt. „So sind also die fünf gefallenen Köpfe Aegypten, Assyrien, Babel, Medopersien, Griechenland, der sechste ist das römische und der siebente das germanisch-slavische Reich“ (S. 276). Die Todeswunde soll die Christianisirung der germanischen Völker bedeuten, sie bleiben nur kurz heidnische, thierische, antichristliche Völker, der siebente Kopf erhält bald seine Wunde (17, 10), der zum Tode verwundete Thierkopf ist der christliche Staat samt der christlichen Cultur. Die Todeswunde wird aber wieder geheilt d. h. die christlich germanische Welt fällt wieder vom Christenthum ab, das alte widergöttliche und widerchristliche Thierwesen gelangt aufs Neue zu Kraft und Bestand, ein modernes Heiden-

thum bricht über die christliche Welt herein. Zuletzt geht das siebente Reich noch in ein achtes über, welches nicht blos eines aus den sieben ist, sondern aus ihnen stammt und hervorgeht als der Inbegriff aller, als das Thier auf dem Culminationspunkt seiner Entfaltung. Diess ist das eigentlich antichristliche Reich, dem sich nun die einzelnen kleinen Reiche, die zehn Hörner, unterwerfen (S. 306). Die Wiederkehr des Thiers stelle sich dar in jenem Princip, das seit 1789 in wiederholten bestialischen Ausbrüchen sich manifestirt und immer weiter entwickelt und ausgebreitet habe. Die Revolution, der dieselbe sanctionirende napoleonische Despotismus, welcher zugleich den Beweis liefere, dass das Thier auch in dieser Gestalt noch die Hure tragen könne, der Socialismus und Communismus seien Erscheinungsformen dieser Richtung, deren weitere Entfaltung wir zu gewärtigen haben. Noch seien Staaten und Kirchen bemüht, das Ungeheuer niederzuhalten, aber es habe schon mehr als einmal seine fletschenden Zähne gezeigt und bewiesen, dass ihm das Leben zurückkehre. Wie lang seine Entwicklung währen oder wann das siebente Reich in das achte übergehen werde, das wisse kein Mensch. Wie das erste Thier eine physische, politische Macht ist, so ist das zweite, der falsche Prophet, eine geistige, die der Lehre, der Bildung und Erkenntniss, der Ideen, es ist die antichristliche Weisheit, das philosophische Princip der Autonomie des Menschengeistes und das entsprechende theologische Princip des Rationalismus; Idealismus und Materialismus, Deismus, Pantheismus und Atheismus seien nichts anderes als Ausgeburten Eines Geistes, dessen Wesen der Abfall von den ersten Principien des Christenthums sei. Sei doch vielfach selbst im buchstäblichen Sinn jetzt Bestialität das Ideal der Denker (S. 315).

Diess sind vorerst die Hauptpuncte der neuen reichsgeschichtlichen Auffassung der Apokalypse. Alles, worin sie mit der Hengstenberg'schen Erklärung zusammentrifft und was sie von derselben sich aneignet, bedarf keiner weiteren Widerlegung, da es auch bei Hrn. Auberlen ebenso willkürlich und unbegründet erscheint, wie bei Hengstenberg. Es ist die reinste Willkür, auf der einen Seite die Weltreiche Daniels als Grundanschauung der Apokalypse vorauszusetzen, auf der andern aber, um aus den vier

Weltreichen Daniels sieben machen zu können, wie es für die Apokalypse nöthig ist, über jene noch zwei hinaufzustellen, von welchen bei Daniel keine Andeutung sich findet, die ägyptische und assyrische Weltmacht. Aus dieser principiellen Willkür ergeben sich die übrigen Willkürlichkeiten, die sich diese Erklärung in Betreff des Thiers und seiner sieben Häupter und zehn Hörner erlauben muss. Es kommt daher hier für uns nur das in Betracht, was Hr. Auberlen Eigenes dazu gegeben hat. Er thut sich ungemein viel darauf zu gut, zuerst die Identität des Weibs Kap. 12 mit dem Weibe Kap. 17 oder mit der Hure und dieser beiden mit der Braut Christi Kap. 19 und 21 erkannt zu haben. „Weib, Hure, Braut: das sind die drei verschiedenen Seiten, welche die Kirche an sich hat und welche die evangelische Betrachtungsweise auch immer richtig unterschieden hat. Denn das Weib ist die unsichtbare, die Hure die sichtbare, beide zusammen die streitende, die Braut aber die triumphirende Kirche. Die Weissagung hat vorausgeschaut und gesagt, was Jahrhunderte hernach die evangelische Betrachtung der Kirchengeschichte aus den vorhandenen Zuständen abstrahirt hat" (S. 280). Wo ist denn aber diese Identität in der Apokalypse auch nur mit einem Worte angedeutet? Dass 12, 6. das Weib in die Wüste flieht, 17, 3. der Seher, im Geist in eine Wüste versetzt, ein Weib sieht, ist doch kein Beweis dafür, dass es hier wie dort dasselbe Weib ist. Wenn Kap. 12 von einem Weibe, Kap. 13 von einem Thier die Rede ist und das Thier Kap. 17 dasselbe ist, wie das Kap. 13, so folgt doch daraus nicht, dass dieselbe Identität auch bei dem Weibe stattfinde (S. 281). Auch die Identität des Thiers erhellt ja nicht blos daraus, dass Kap. 17 wie Kap. 13 von einem Thier die Rede ist, sondern aus der Identität der Merkmale, mit welchen es hier wie dort beschrieben wird. Hr. Auberlen muss es selbst auffallend finden, dass bei allen drei Begriffen Wüste, Weib und Thier 17, 3. der Artikel fehlt, den man gerade bei der Zurückweisung auf schon Bekanntes erwarten sollte. Er meint zwar, auch das habe seinen guten Grund, die drei Begriffe seien identisch und doch auch wieder nichtidentisch mit den frühern: die Heidenwelt, Kirche und Weltmacht haben sich sehr verändert, so dass sie Johannes zuerst kaum

wieder erkenne und nur „ein Thier, ein Weib, eine Wüste" sehe, was heisst aber diess anders als eben nur diess: Johannes gibt nur die Nichtidentität zu verstehen und wir sollen aus der Nichtidentität auf die Identität schliessen? Die Verwunderung des Johannes, als er das Weib sah 17, 6., soll sich nur aus der ungeheuren Veränderung erklären, die mit dem Weibe vorgegangen sei; wir können den Eindruck des Johannes in den Worten des Jesaja (1, 21.) fassen: Wie ist sie doch zur Hure geworden, die fromme Stadt (S. 281)! Unstreitig wäre die Verwunderung des Johannes so ganz gut erklärt, wenn man nur wüsste, dass eine solche Veränderung mit dem Weibe vorgegangen ist. Da man aber diess nicht weiss und gerade diess der fragliche Punkt ist, so ist es eine blosse *petitio principii*, die angebliche Veränderung für die Ursache der Verwunderung, die einer solchen Erklärung nicht bedarf, zu halten. In solchen *petitiones principii* ist Hr. Auberlen besonders stark. Ständen wirklich die drei Begriffe, Weib, Hure, Braut in einer solchen Beziehung zu einander, wie Hr. Auberlen behauptet, so dass die ganze Entwicklung sich um die beiden Hauptmomente bewegte, wie das Weib zur Hure geworden und die Hure sodann wieder zur Braut wird, so müsste doch die durch diese Momente hindurchgehende Identität der Idee, ohne welche die Veränderungen als solche gar nicht begriffen werden können, der ganze Process der Entwicklung somit völlig unverständlich wäre, vor allem so hervorgehoben sein, dass der leitende Gedanke dem Leser nicht verborgen bleiben könnte. Wo ist denn aber hier auch nur die Spur eines solchen Gedankens? Zum deutlichen Beweis, dass der Verfasser der Apokalypse selbst daran nicht gedacht hat!

Wollte man sich auch über alles diess hinwegsetzen und es auf die Rechnung des der Apokalypse eigenen Mangels an Vermittlung bringen, so sollte man doch bestimmtere positive Merkmale haben, an welchen sich die Hure als die verweltlichte Kirche zu erkennen gibt. Daran fehlt es aber durchaus, und alles, was Hr. Auberlen dafür beibringt, ist so vag und unbestimmt, dass es an sich nichts beweist, sondern höchstens die Möglichkeit dieser Erklärung offen liesse. Hr. Auberlen meint, sie liegen an sich schon in dem Ausdruck Hure, Hurerei be-

zeichne ja im ganzen A. und N. T. den Abfall der Gottesgemeinde zur Welt. Es ist diess freilich der bekannte alttestamentliche Sprachgebrauch, wenn aber nach alttestamentlicher Anschauung das Heidenthum an sich Abfall von Gott oder von der wahren Religion zur falschen ist, welche Nöthigung ist vorhanden, hier speciell an den Abfall vom Christenthum zu denken und unter der Hure etwas anderes zu verstehen, als den heidnischen Charakter der den uneigentlichen aber ächt heidnischen Namen Babylon führenden Stadt? Hr. Auberlen beruft sich ferner auf die gegensätzliche Parallele, in welcher Babel und Neujerusalem stehen. Beide seien Städte, beide heissen Weib, nur jenes Hure, dieses Braut. Sei nun Neujerusalem anerkanntermaassen in erster Linie die verklärte Gemeinde, so müsse Babel ebenfalls die Gemeinde sein in ihrer Verweltlichung. Ist denn aber nicht auch so ein vollkommen befriedigender Gegensatz, wenn das neue Jerusalem die triumphirende christliche Stadt ist und Babel der Sitz des besiegten Heidenthums? Noch deutlicher soll sein die gegensätzliche Beziehung zwischen der Hure und dem Weib des Lammes 19, 1 — 9. So lange die falsche Kirche stand, habe die wahre nicht offenbar werden können, jetzt, da die Hure gefallen sei, triumphire das Weib. Man könne nicht klarer sagen, wer die Hure sei. Wie wenn die Braut Christi nicht auch über das Heidenthum hätte triumphiren können! Hr. Auberlen macht sich seine Beweise gar zu leicht, indem er in seinen Beweisstellen nur wiederfindet, was er selbst in sie hineinlegt. Das Höchste, wozu er es bringt, ist immer nur die blosse Möglichkeit, dass die Hure Babylon nicht das Heidenthum als solches, sondern die heidnisch gewordene oder verweltlichte Kirche ist. Hiemit ist die Sache noch nicht entschieden, man darf daher auch nicht bei solchen Einzelnheiten stehen bleiben, sondern muss sich zu der allgemeinen Frage erheben, wie gestaltet sich nach dieser Ansicht die ganze Entwicklung der Katastrophe, wird sie klarer, anschaulicher, der ganzen Anlage der Apokalypse entsprechender, oder findet das Gegentheil statt?

Da Hr. Auberlen das tausendjährige Reich in eine erst künftige Periode setzt, so ergab sich hieraus von selbst, dass er

in demselben Verhältniss, in welchem der Zeitraum sich ausdehnt, auf welchen die Weissagungen der Apokalypse sich beziehen, auch dem Begriff der Hure eine um so grössere Ausdehnung geben musste. Sie kann nicht das längst vom Schauplatz der Weltgeschichte verschwundene Heidenthum sein, man kann unter ihr nur das Christenthum selbst verstehen, als die herrschende Macht der Welt, aber, wie es der Begriff der Hure erfordert, in seiner entarteten Gestalt. Es kann somit die ganze Entwicklung des Christenthums nur als eine fortgehende Verweltlichung des Christenthums aufgefasst werden. Die Frage ist dann aber nur, ob dadurch nicht die Hauptfiguren der Apokalypse auf eine so unnatürliche Weise auseinandergezogen werden, dass man unmöglich glauben kann, die Apokalypse sei von ihrem Verfasser selbst darauf angelegt worden. Sie ist eine Weissagung von den künftigen Schicksalen der christlichen Kirche, von ihrem geschichtlichen Verlauf und der Katastrophe, mit welcher dieselbe zuletzt endigt. Was ist es nun aber, womit sie nach dieser neuesten Ansicht den unendlich langen Zeitraum, welcher schon jetzt durch so viele Jahrhunderte sich hinzieht und uns auch nicht einmal vermuthen lässt, wie lange er noch dauern wird, ausfüllt? Da mehrere der Hauptgestalten, der Antichrist, der falsche Prophet, Christus selbst, erst am Ende in ihrer vollen Bedeutung auftreten, so sind es eigentlich nur die beiden Gestalten des Thiers und der Hure, an welchen die Geschichte der Kirche sich entwickelt. Ist das Thier die Weltmacht überhaupt, so gehören fünf seiner Häupter, die drei ersten Weltreiche Daniels und die zwei weitern, welche Hengstenberg und Auberlen hinzusetzen, gar nicht zu dem Weissagungsobjekt der Apokalypse. Sie beginnt erst mit dem sechsten Weltreich, dem römischen, zu diesem gehört zuerst das altrömische Universalreich in seinem durch und durch eisernen Wesen, dann seit der Völkerwanderung der bildsame Stoff der germanischen und slavischen Stämme zum römischen Eisen gemischt (so wird der Thon gedeutet, aus welchem die Füsse und Zehen des vierten Reichs bei Daniel 2, 41. bestehen, „der Thon, der das germanische Wesen darstellt, ist der allerbildsamste und belebungsfähigste Stoff“ S. 207) und endlich die Theilung dieses römisch-germanischen Reichs in einzelne kleinere Reiche, welche

sich zur Zeit des Endes in der Zehnzahl abschliessen werden (S. 223). Gegen alle Analogie werden somit das siebente und achte Weltreich nicht den übrigen coordinirt, sondern dem sechsten als Theile desselben subordinirt, und die zehn Hörner, welche die Apokalypse 17, 11. 12. deutlich von dem achten unterscheidet, werden mit demselben geradezu identificirt. Ueber alles diess setzt sich Hr. Auberlens an den Visionen Daniels geschärfter Reichsblick kühn hinweg, er findet es vielmehr nach der Anleitung seines Propheten ungemein lehrreich, dass das römische Reich seinem Wesen nach in der Geschichte noch fortbesteht. „Dem altrömischen Reich ist es nicht eingefallen, sich als eine Fortsetzung der Universalmonarchie Alexanders darzustellen, aber das germanische Reich kannte keine höhere Ehre, als heiliges römisches Reich deutscher Nation zu sein. Und schon ehe dieses aufgelöst war, hatte sich Napoleon der Idee des römischen Kaiserthums bemächtigt, seine Universalmonarchie war wesentlich und ausgesprochen römischer Art; sein Sohn hiess König von Rom; sein Neffe hat zur Begründung seiner Macht „römische Adler“ unter diesem Namen an die französische Armee ausgetheilt. Das römische Reich ist das Ideal, welches noch immer den Herrschern dieser Welt mit zauberischer Kraft vor der Seele steht, und das sie immer wieder zu realisiren suchen, ohne Zweifel auch noch realisiren werden. Nichts steht vielleicht unter allen Erscheinungen der bisherigen Geschichte dem Wesen des Antichrists näher als dieser dämonische Napoleonismus, und gerade er hat sich von vorne herein mit der Idee des römischen Reichs identificirt. Ebenso ist es das Ziel der Politik des Czaren, seinen Thron mit dem Glanze Constantinopels, des oströmischen Kaiserthums zu umgeben“ (S. 224 f.). Solche Specialitäten aus der neuesten Zeitgeschichte hat man also nöthig, um seine Ansicht von der Apokalypse durchzuführen und das heilige römische Reich muss den trüben Schatten seiner Vergangenheit auch noch in die Gegenwart hereinwerfen, damit man an ihm die Gewissheit gewinnen kann, der alle Jahrtausende der Weltgeschichte umfassende Seherblick des Apokalyptikers habe sich auch noch auf die Gegenwart, in welcher wir leben, bezogen. Das Eigne dieser reichsgeschichtlichen Auffassung der Apokalypse ist eben

dieses grosse Missverhältniss zwischen dem hier angenommenen Objekt ihrer Weissagungen und demjenigen, was in dem Inhalt der Apokalypse selbst sich darauf beziehen lässt. Wie zufällig und unbedeutend ist in diesem Zusammenhang das Wenige, das aus dem reichen Inhalt der Weltgeschichte als ein Objekt dieser Weissagungen aufgegriffen wird! In dem ganzen Verlauf der Geschichte der christlichen Kirche von Anfang bis jetzt wäre es eigentlich nur ein einziges weltgeschichtliches Ereigniss, das der Seher der Apokalypse speciell ins Auge gefasst hätte, die Völkerwanderung, welche, wie bei Hengstenberg, so auch bei Hrn. Auberlen eine grosse Rolle in der Apokalypse spielt. Er bezieht auf sie sowohl den Wasserstrom 12, 13. 16. als die Todeswunde des Thiers 13, 3. „Unter dem Wasserstrom haben wir nichts Anderes zu verstehen als die Ströme der Völkerwanderung. Die germanischen Stämme sollten dem römischen Reich und eben damit nach des Teufels Absicht auch dem Christenthum ein Ende machen. Der Teufel führt in den Stämmen der Völkerwanderung eine neue Weltmacht gegen die Gottesgemeinde ins Feld. Aber die Erde kommt dem Weibe zu Hülfe, indem sie den Völkerstrom verschlingt. Wir wissen, dass die Erde im Gegensatz gegen das Wasser die Welt als eine schon geordnete und cultivirte bezeichnet. Die gebildete Römerwelt nahm die wilden germanischen Volksmassen in sich auf, brach und sänftigte ihre Feindseligkeit und befreundete sie auch mit dem Christenthum, welches hier zunächst nicht von seiner himmlischen, sondern seiner irdischen Seite als Culturmacht in Betracht kommt. Indem die Germanen sich durch römische Bildung und Kirche civilisiren liessen, war auch der Fortbestand der Gottesgemeinde gesichert“ (S. 265). Die sechs ersten Weltreiche seien heidnisch gewesen, und wenn auch das römische noch am Abend seines Bestehens das Christenthum angenommen, so habe doch das die hereinbrechende Nacht nicht aufhalten können, was seit Constantin geschah, habe nur den Zweck gehabt, die Christianisirung der germanischen Welt zu ermöglichen und anzubahnen, der Erde den Mund zu öffnen, dass sie den Wasserstrom verschlingen konnte. Erst das siebente Reich also sei ein christliches Weltreich geworden, und das soll der Sinn der Todes-

wunde sein, durch welche dem Thiere in diesem Stadium seiner Entwicklung seine thierische Macht genommen wird, dass es nicht mehr ist, denn es leuchte ein, dass das Geschlachtetsein zum Tode und das Nichtsein des Thiers identische Begriffe seien, jeder Kopf bezeichne ja das ganze Sein des Thiers zu einer bestimmten Zeit. Eben hieraus gehe auch hervor, dass unter dem verwundeten Haupt kein anderes verstanden werden könne als das siebente. Denn auf das Nichtsein des Thiers folge nichts mehr als seine Wiederkehr aus dem Abgrund, welche der Heilung der Wunde entspreche, und dann sogleich der Gang ins Verderben, ins Gericht, folglich sei es unmöglich, dass auf den verwundeten und wieder geheilten Kopf noch andere Köpfe folgen können und mithin müsse derselbe der letzte, siebente sein (S. 302), und doch gibt es nach Apok. 17, 11. auch einen achten, welchen Hr. Auberlen nur so auf die Siebenzahl reduciren kann, dass er das siebente Reich zuletzt in die zehn Könige, welche 17, 12. von dem achten unterschieden werden, zerfallen lässt. Die Hauptsache ist jedoch die Bedeutung, welche hier der Völkerwanderung gegeben wird. Sie führte zwar eine Reihe der germanischen Völker dem Christenthum zu, aber gerade die Epoche der Wanderung selbst, welche das Bild des sich ergiessenden Wasserstroms bezeichnen müsste, ist in dieser Beziehung nicht so bedeutend, da alle jene Völker, welche zuerst das arianische Christenthum annahmen, nachher grossentheils wieder verschwanden und die Bekehrung der übrigen unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Ausbreitung des Christenthums gehört. Geht man aber von diesem Gesichtspunkt aus, was kann epochemachender sein, als der Uebertritt Constantin's und die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des römischen Reichs? Wie sehr treten gegen diesen für alle Zukunft so entscheidenden Sieg des Christenthums die Bekehrungen der deutschen Völker zurück, in welchen ja nur dasselbe Christenthum, das sich zuvor schon in der ganzen römischen Welt ausgebreitet hatte, einen neuen Zuwachs erhielt? Wie lässt sich denken, dass der Seher der Apokalypse, wenn vor seinem Blicke die künftigen Schicksale des Christenthums aufgerollt lagen, über dieses wichtigste Ereigniss mit einem dasselbe völlig verhüllenden Bilde, der Flucht des

Weibes in die Wüste, hinwegsah! Die Wüste soll das Heidenland sein, im Deutsehen sei sogar das Wort dasselbe (S. 251). Die Flucht des Weibes in die Wüste soll die Uebersiedelung der Gemeinde Gottes aus Israel zu den Heiden sein (S. 256). Diess sei die gewaltige Veränderung, welche seit Christo mit der Gemeinde Gottes in der Welt vorgegangen sei, warum ist aber die für die Zukunft der Kirche nicht minder bedeutende Veränderung, die im Heidenland selbst mit ihr vorging, völlig verschwiegen und dagegen das Untergeordnete, die Völkerwanderung, so emphatisch hervorgehoben? Soll aber dieses Bedenken etwa dadurch gehoben werden, dass der Teufel es ist, welcher mit den deutschen Völkern einen neuen Angriff auf das Christenthum macht, so reicht auch diess nicht zu. Aus diesem Gesichtspunkt konnte ja auch schon der Uebertritt Constantin's zum Christenthum betrachtet werden und er musste vor allem so aufgefasst und in dieser principiellen Bedeutung vorangestellt werden, wenn, wie Hr. Auberlen behauptet, die Ursache der Verweltlichung des Christenthums, die die Wurzel aller Uebel in der Kirche ist, darin lag, dass das Christenthum zur Staatsreligion und die christliche Kirche zur Staatskirche wurde. In demselben Sinne haben daher auch alle Gegner der römischen Kirche, welche in ihr das Babel der Apokalypse sahen, das Zeitalter Constantin's für den verhängnissvollen Anfangspunkt dieser grossen Veränderung erklärt. Warum sollen aber gerade die germanischen Völker auf ihrer Einwanderung in das römische Reich als die Epoche eines neuen Angriffs des Teufels auf das Christenthum bezeichnet werden? Hätte der Teufel wirklich die Absicht gehabt, in ihnen eine sowohl gegen das römische Reich als gegen das Christenthum gerichtete feindliche Macht ins Feld zu stellen, so hätte er ja seinem eigenen Zwecke entgegengehandelt und sein eigenes Werk zerstört. Wie konnte er die Vernichtung des römischen Reichs wünschen, wenn schon damals in demselben alles dasjenige, was die Kirche zur Hure machte, in seiner vollen Entwicklung begriffen war? Und wie passt auch schon die kurze Dauer der feindlichen Stellung dieser Völker zum römischen Reich zu einem so bedeutungsvollen Bild? Sie wurden ja bald genug sowohl christianisirt als romanisirt, als christliche Völker

der römischen Kirche einverleibt. Und wenn sie als reissender Wasserstrom von der Erde verschlungen wurden, so geschah ja diess zur Rettung des Weibes. Wie passt aber diess, wenn das Weib hier die unsichtbare Kirche, das noch reine Christenthum ist? Hr. Auberlen weiss sich hier nur durch die Wendung zu helfen, dass er dieselbe römische Culturwelt, die er sonst als den geraden Weg zur Verweltlichung des Christenthums nicht tief genug herabsetzen kann, auch wieder als das von Gott geordnete Mittel betrachtet, um dem Christenthum unter dem Schutze der römischen Staats- und Rechtsordnung seinen Fortbestand in der Welt zu sichern. „So ist der Plan des Teufels gegen das Weib misslungen und sie hat jetzt einen doppelt gesicherten Stand in der römischen Culturwelt. Er sieht, dass er jetzt einen andern Weg einschlagen muss, dass die Gemeinde im Ganzen von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden kann" (S. 266). Er hätte sie ja gerade auf diesem Wege am sichersten ihrem völligen Verderben entgegengehen gesehen, da auch jene Völker sich nur der grossen Hure in die Arme warfen. Wie schief und verschoben wird schon hier alles, wie vag und haltungslos geht das Eine in das Andere über, was kaum als der grösste Unsegen des Christenthums bedauert worden ist, wird alsbald wieder als die grösste Förderung desselben gerühmt, und ebenso umgekehrt, man weiss nicht, wie man bald diess bald jenes zu nehmen hat. Und nun vollends noch die Todeswunde des Thiers und ihre Heilung! Wie unschädlich wäre die Wunde gewesen, wenn das tödtlich verwundete Heidenthum dieser Völker schon in dem christlichen Staat der römischen Culturwelt wieder auflebte und in ihr nur seine Farbe änderte, und wie unendlich verschieden wäre auf der andern Seite das geheilte Heidenthum von dem noch unverwundeten, wenn jenes ein so dämonisches, „abgrundmässiges, durch und durch von antichristlicher Höllenkraft erfülltes" ist, wie das moderne Heidenthum der christlichen Welt sein soll! Und endlich warum trifft die Todeswunde nur das Heidenthum der germanischen Völker, wenn doch schon an dem römischen dieselbe Veränderung erfolgte? Alle diese Fragen bleiben unbeantwortet, wer kann somit glauben, dass die Bilder der Apokalypse durch Deutungen und Combinationen, die so wenig

zu einer klaren abgerundeten Anschauung zusammengehen, den ihrem objektiven Inhalt entsprechenden Aufschluss erhalten haben? Bei jeder Deutung einer so räthselhaften Darstellung kommt alles darauf an, ob und wie weit das Bild und die dem Bilde gegebene Bedeutung zu einander passen, denn nur wenn sie wie zwei sich gegenseitig deckende Grössen sich zu einander verhalten, kann die Deutung den schlagenden Eindruck der Wahrheit machen. Je weiter aber beide auseinandergehen, je grösser der Spielraum ist, in welchem die Deutung sich bewegt, je zufälliger die Beziehung des Einen auf das Andere, um so unsicherer wird das Ganze. Einen weiteren Beleg dazu gibt das vom Blute der Märtyrer trunkene Weib, 17, 6. Ist das Weib oder die Hure das heidnische Rom, so springt sogleich in die Augen, wer diese Märtyrer sind, wer sollen sie aber sein, wenn die Hure die verweltlichte Kirche ist? Es wird an Huss, die Waldenser, die Hugenotten, die englischen Märtyrer u. dgl. erinnert. Dagegen lässt sich in diesem Zusammenhang nichts sagen, aber in welche vage Weite schweift die Deutung aus, wenn dieselben Märtyrer auch so gedeutet werden: „Wo irgend lebendige Christen von den Leitern der Kirche aus geheimer oder offener Abneigung gegen die Wahrheit zurückgesetzt und gedrückt werden, wo eine falsche Theologie den Glauben aus den Herzen der Jugend reisst, wo ein Seelsorger die Stillen im Lande aus Widerstreben gegen ihre Kreuzgestalt preisgibt und zurückstösst, wo wir irgend uns sträuben oder schämen, die Schmach der Knechte mitzutragen: da ist ein Mord an den Heiligen Gottes geschehen" (S. 293 f.). In welche unbestimmte Allgemeinheit zerfliesst so in der Anschauung des Sehers das Blut der Märtyrer? Und was jene geschichtlichen Personen selbst betrifft, so können wir doch nur dann annehmen, dass sie so hervorragende Figuren in dem weiten Umfang des apokalyptischen Gemäldes sind, wenn neben ihnen auch Andere, welche den gleichen Anspruch machen können, die ihnen gebührende Stelle gefunden haben. Ist aber diess wirklich der Fall? Hr. Auberlen findet es selbst auffallend, dass die Apokalypse keine Andeutung über die Reformation enthält (S. 298). Was er zur Beruhigung mancher evangelisch Denkenden hierüber sagt, ist gar zu schwach. Johannes habe ja keine Kirchenge-

schichte geschrieben, sondern die sie beherrschenden Factoren und Grundrichtungen zu zeichnen gehabt! Wie wenn nicht auch die Reformation eine Grundrichtung wäre und als solche Epoche machte! Auch er kann wie Hengstenberg sich nur durch ein geringschätzendes Urtheil über die Bedeutung der Reformation helfen, aber weder er noch Hengstenberg kann das Dilemma widerlegen: entweder kann die Reformation in einem geschichtlichen Gemälde, wie die Apokalypse nach dieser Ansicht sein soll, nicht fehlen, oder wenn sie darin fehlt, so ist die Apokalypse kein solches geschichtliches Gemälde. Haben solche Specialitäten, wie die Völkerwanderung, wie Huss, die Waldenser u. s. w. eine Stelle in dem Anschauungskreise des Sehers gefunden, warum sollte dasselbe nicht um so mehr bei der Reformation geschehen sein?

In der langen Reihe der Jahrhunderte, auf die sich die Weissagungen der Apokalypse beziehen, sind es demnach nur ein paar Erscheinungen, die vor dem Auge des Sehers aus dem dunkeln Schoosse der Zukunft so sichtbar hervortreten, dass Ausleger dieser Visionen, wie Hengstenberg und Auberlen, sie uns auch in der wirklichen Geschichte nachweisen können, die Barbaren, die in das römische Reich hereinbrachen, Völker, wie die Gothen, Vandalen, Hunnen, und Märtyrer, wie Huss und Andere, deren Blut die katholische Kirche vergossen hat. Die Hauptgestalten jedoch, welche der ganzen Weltperiode ihren substanziellen Charakter geben, sind das Thier mit seiner Todeswunde und das Weib, das zur Hure wird. „In dem einen ist der Grundcharakter der Weltentwicklung, in dem andern der der Kirchenentwicklung ausgedrückt. Beide Entwicklungen entsprechen einander genau. Die Weltmacht legt ihre Feindseligkeit ab und nimmt äusserlich das Christenthum an, aber wie das Thier sein gottwidriges Wesen aufgibt, so umgekehrt das Weib sein göttliches. Es wird von beiden Seiten dem Gegensatz die Spitze abgebrochen. Welt und Kirche machen sich gegenseitig Concessionen, das Thier trägt die Hure (17, 3. 7). Verweltlichtes Christenthum einerseits und verchristlichte Welt andererseits ist der Grundtypus der christlichen Jahrhunderte" (S. 302 f.). Es passt diess ganz gut auf die katholische Kirche vor der Reformation, soll es auf die gleiche Weise auch auf die

Entwicklung der christlichen Kirche seit der Reformation passen, so fragt man mit Recht, wozu eine Weissagung, die im Grunde nichts weissagt und über so lange Zeiträume mit einer alles Charakteristische verwischenden Allgemeinheit hinweggeht. Dass die Welt im Argen liegt, und die Kirche sich mit der Welt vermischt, kann man freilich zu jeder Zeit sagen, wenn aber einmal die künftigen Schicksale der Kirche auf eine so ausserordentliche Weise aufgerollt werden, wie in der Apokalypse, so erwartet man doch auch etwas mehr als ein so allgemeines Bild des Weltverlaufs. Die weitere Frage kann nur noch sein, wie nach dieser Ansicht die Endkatastrophe sich gestaltet. Es kommen dabei die drei Figuren, der Antichrist, der falsche Prophet und die Hure in Betracht. Das Thier kehrt aus dem Abgrund wieder und das Antichristenthum gelangt zur Herrschaft als potenzirtes Heidenthum in dem Achten (17, 11.), welcher das ganze Thierwesen in sich zur vollendeten Erscheinung bringt. Ein persönlicher Antichrist soll sich aus der Apokalypse nicht mit Sicherheit erweisen lassen, indem der Achte, gleich den sieben Häuptern auch blos ein Reich, eine Macht bezeichnen könne, entscheidend sei aber hier der Typus des Antiochus Epiphanes. Bei dem falschen Propheten wird wegen seines lammartigen Charakters vor allem an die falschen Propheten Matth. 7, 15. erinnert. Das mache die antichristliche Weisheit so gefährlich, dass sie im Namen des Christenthums auftrete, sie wolle es auf seinen vernünftigen geistigen Ausdruck bringen, selbst das geläuterte reinere Christenthum sein. Der falsche Prophet bleibe aber ein Thier, der Boden und Ausgangspunkt seiner Denkungsart sei teuflisch. Darum behaupte er, an den Formen und Dogmen des Christenthums sei nichts gelegen, nur auf die Grundideen komme es an, unter diesem Vorwand aber beseitige er alles am Christenthum, was nicht dieser Welt angehöre, gerade das Wesen. Er ziehe das Göttliche ganz in das Weltliche herab, während die Hure das Weltliche mit dem zu Schein und Lüge gewordenen Göttlichen umgebe und verbräme. Beide Formen des Abfalls können sich unter Umständen nahe berühren, aber dem Wesen nach seien sie ebenso verschieden, wie etwa das Pfaffenthum und der dasselbe verspottende Voltaire. Der Pseudoprophet trete besonders

da hervor, wo die Weltmacht ihre höchste dämonische Steigerung beginne. Das Bild, das dem Thier auf seinen Antrieb gemacht werde, bezeichne die Vergötterung der Welt und die Weltmacht, der Cultus des Genius werde dann seine abschliessende Spitze erreichen. Es sei der Weltgeist mit seinen Offenbarungen, das neue, in Natur- und Menschenvergötterung zurücksinkende Heidenthum, von welchem nicht vorauszusagen sei, welche Formen der Thorheit und Thierheit es noch annehmen werde. In den letztverflossenen beiden Jahrhunderten habe auch die Weissagung vom Pseudopropheten sich schon mächtig zu erfüllen begonnen. Es sei das Wesen der letzten Zeit, dass die drei gottwidrigen Mächte, welche nacheinander hervorgetreten seien, zusammenwirken und sich gegenseitig zur höchsten fürchterlichsten Entfaltung ihres Wesens steigern. In letzter Instanz kommen sie auf zwei Principien zurück, das Hurenwesen und das Thierwesen, die abgefallene Kirche und die abgefallene Welt, das Pseudochristenthum und Antichristenthum, das Resultat der christlichen Geschichte sei ein Zustand tiefer Unwahrheit und Lüge. Die Völker seien innerlich vom Christenthum abgefallen, aber die Kirche habe sich äussere Anerkennung zu verschaffen gewusst und beherrsche dieselben noch gestützt auf die weltliche Macht, welche hinwiederum die Kirche als Mittel für ihre Zwecke brauche. Da auch die Kirche nur noch um die Gunst der Welt buhle, so habe auch die Kirche als Kirche kein Recht mehr zu existiren, es müsse ihrem Heuchel- und Lügenwesen ein Ende gemacht werden. Gegen eine solche Kirche müsse die Welt Recht behalten. Darum werde die Hure nicht durch den Herrn selbst, sondern durch das Thier gerichtet (S. 305. 321).

Worin dieses durch das Thier über die Hure ergehende Gericht bestehen soll, ist ziemlich unklar. Die Zeit werde kommen, wird gesagt, wo die irdischen Machthaber der Kirche als Mittel für ihre Zwecke nicht mehr zu bedürfen glauben, wo sie dann das heuchlerisch getragene Joch derselben abschütteln und ihrem Hasse freien Lauf lassen werde. Welches Interesse könnten aber die irdischen Machthaber haben, die ihren weltlichen Zwecken durchaus dienende und ihnen unbedingt ergebene Kirche nicht einmal mehr existiren lassen zu wollen? Der Grund

könnte ja nur das an der Heuchelei der Kirche genommene Aergerniss und der daraus entstandene Hass gegen sie sein, diess wäre ja aber ein sittliches Motiv, dessen die Weltmacht auf dem Culminationspunkt ihrer Verworfenheit gar nicht fähig gedacht werden kann. Es ist diess somit nicht gehörig motivirt, aber auch im Uebrigen erscheint die reichsgeschichtliche Auffassung der Apokalypse gerade auf diesem Punkte der Katastrophe nicht sehr befriedigend. Bei jeder Auslegung der Apokalypse bleibt freilich die allgemeine Wahrheit stehen, dass zuletzt die wahre Religion und Kirche triumphire, je mehr aber das Concrete der bildlichen Darstellung so verwischt und ins Allgemeine verflacht wird, dass nichts anderes übrig bleibt, als eben nur jene kahle abstracte Wahrheit, um so unwahrscheinlicher wird die Erklärung des Ganzen. Bedenkt man bei der Beschreibung der Hure Kap. 17 und 18, mit welchen sie als politische Weltmacht bezeichnenden und auf eine bestimmte Lokalität hinweisenden Zügen sie geschildert wird, wer kann glauben, dass wir unter ihr die verweltlichte Kirche in der ganzen Allgemeinheit dieses abstracten Begriffs zu verstehen haben? Gerade mit den concretesten Zügen weiss Hr. Auberlen nichts anzufangen. Man nehme nur die für die Grundanschauung der Apokalypse so wichtige Stelle 17, 9. So klar hat der Seher hier die sieben Hügel der Stadt Rom vor Augen, dass selbst Hr. Auberlen diess nicht in Abrede ziehen kann, aber es soll höchstens nur eine beiläufige Anspielung sein, die man nicht zum eigentlichen Sinn der Stelle machen dürfe. Wie zwecklos und ungeschickt wäre aber eine solche Anspielung, wie irreleitend für das Verständniss des Ganzen? Nur weil Hr. Auberlen sie für seine Deutung nicht brauchen kann, soll es eine so triviale geographische Notiz sein, dass sie der Engel wahrhaftig nicht mit den Worten einleiten würde: „Hier ist der Sinn, der Weisheit hat.“ Eine blos geographische Notiz wollte freilich der Seher nicht geben, zeugt aber das von einem Sinn, der Weisheit hat, wenn man unter den Bergen dasselbe versteht, was die Könige sind, und den Seher rein tautologisch sagen lässt: die sieben Häupter sind sieben Berge und diese sind sieben Könige? Dagegen fragt Hr. Auberlen: was haben die Könige mit den Hügeln zu schaffen, so würden ja von den Häuptern

zwei ganz disparate Deutungen in Einem Athem gegeben! So kann man nur fragen, wenn man absichtlich ignorirt, dass mit dem Worte βασιλεῖς auch die römischen Kaiser bezeichnet werden. Mit diesem Einen Wort steht sogleich die Anschauung des Sehers in ihrer vollen concreten Wahrheit vor uns. Gerade deswegen, weil Berge ein so gewöhnliches Bild der Macht und der Machthaber sind, haben auch für den Seher die weltberühmten sieben Berge der Stadt Rom eine ganz besondere Bedeutung, nicht um mit diesem Bild auch nur wieder den allgemeinen Begriff der Macht auszudrücken, sondern um sie in die unmittelbarste Beziehung zu dem Subjekt zu setzen, das er unter dem Thier versteht. Das Bedeutungsvollste bei den sieben Bergen ist ihm eben ihre Siebenzahl. Da die Berge ein Bild der βασιλεῖς sind, beide somit in einem innern Zusammenhang mit einander stehen, so kann man auch von dem Einen auf das Andere schliessen, in der Anschauung der Berge sieht der Seher auch die ihnen entsprechenden βασιλεῖς vor sich, es steht ihm fest, dass so gewiss es sieben Berge der Stadt Rom gibt, es ebenso gewiss auch sieben römische Kaiser geben muss, nur so viele und nicht mehr, fünf sind schon da gewesen, einer ist noch da, der fünfte kommt zwar noch einmal, da er aber, wenn er wiederkommt, derselbe ist, der schon früher da war, somit auch nur in die Reihe der sieben gehört, so muss zwischen ihm und dem sechsten noch einer sein, der erst kommt. Kann nun auch darüber kein Zweifel sein, dass das, was 13, 3. von einem der Häupter des Thiers gesagt ist, dass es wie zum Tode verwundet, aber von seiner Todeswunde wieder geheilt wird, dasselbe ist mit demjenigen, was 17, 8. vom Thier gesagt wird, ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἔστι καὶ πάρεσται, und erwägt man sodann weiter, wie treffend alle jene Züge, mit welchen die grosse Babylon Kap. 17 und 18 geschildert wird, auf die Stadt Rom passen, die ja auch sonst von den ältesten Christen mystisch oder allegorisch Babylon genannt wurde, so ist hier der Schlüssel zum Verständniss des apokalyptischen Thiers so klar gegeben, dass der dadurch gewonnenen Anschauung gegenüber jene gesuchte und gekünstelte, das Entlegenste gewaltsam herbeiziehende, willkürlich bald an das Eine bald an das Andere sich haltende Deutung als eine

leere Spielerei und Träumerei erscheint, die nur der für wahr halten kann, der seinen Vorurtheilen zu lieb auch das Evidenteste zu läugnen im Stande ist. Es kann nicht befremden, dass eine Auffassung, die von vorn herein so völlig verfehlt ist, gerade bei solchen Stellen, wo es am meisten darauf ankommt, das Richtige zu treffen, wo der Seher selbst jedem, der seine Visionen recht verstehen will, sein *ὧδε ἡ σοφία ἐστὶν* 13, 18., *ὧδε ὁ νοῦς, σοφίαν ἔχων* 17, 9. zuruft, in der grössten Verlegenheit ist, um auch nur etwas zu sagen. In diesem Falle befindet sich Hr. Auberlen auch bei der Stelle 13, 18., wo die Zahl des Thiers angegeben wird. Es ist ihm gewiss, dass die Zahl, wie alle apokalyptischen Zahlen, ihre ganz speciell zutreffende Bedeutung hat, aber erst die Enderfüllung könne über sie Licht geben. Für jetzt seien wir auch hier auf die Erforschung der symbolischen Dignität gewiesen, in welcher Beziehung folgende Punkte zu beachten seien: „Es kommt auf Zweierlei an, auf die Bedeutung der Sechszahl an sich und auf den Grund ihrer Anschwellung durch die Einer, Zehner und Hunderter hindurch. Die Apokalypse selbst legt es uns nahe, die Sechszahl zunächst als Nachbarin der Siebenzahl ins Auge zu fassen, indem sie zwischen dem sechsten und siebenten Siegel, sowie zwischen der sechsten und siebenten Posaune eine Pause macht. In der Sechszahl vollenden sich hier die Gerichte über die Welt, mit dem Vollwerden der Siebenzahl „ist das Reich der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden“ (11, 15). Sechs ist also die Zahl der dem Gericht verfallenen Welt. Eben darauf werden wir geführt, sofern 6 die Hälfte von 12 ist, wie $3^1/_2$ die Hälfte von 7. Zwölf ist nämlich, wie wir von den zwölf Sternen um das Haupt des Weibes, von den zwölf Thoren und Gründen des neuen Jerusalems her wissen, die Zahl der Gottesgemeinde; wie nun die $3^1/_2$ der 7 gegenüber, so bezeichnet die 6 der 12 gegenüber die Gemeinschaft oder das Reich dieser Welt als gebrochen, soliden Grundes entbehrend. Die dreifache Steigerung der Sechszahl (6+60+600) besagt, dass es das Thier mit aller Steigerung seiner Macht doch zu nichts Anderem bringt, als zu einer Steigerung des Gerichts. Es steht diese Entfaltung der Sechszahl der Entfaltung der Zwölfzahl gegenüber, die wir in den 144000

Versiegelten finden: die gerichtete Weltmacht der verklärten, dem Gericht entnommenen Gemeinde. Auch zu den 1000 Jahren (Off. 20) findet vielleicht eine Beziehung statt, da 666 zwei Drittel von 1000 ist. Die 1000 bezeichnet die Durchdringung der Welt mit dem Göttlichen, indem die Weltzahl 10 mit der Gotteszahl 3 potenzirt ist. Der Antichrist verheisst auch diese Seligkeit des tausendjährigen Reichs, aber er bleibt stets in den Brüchen. Das ist das Wesen des apokalyptischen Geistesblicks, dass er die Welt immer schon als gerichtete schaut" (S. 271 f.) [1]). Und das ist das Wesen des apokalyptischen Reichsblicks, dass er in dem leeren Spiel und eiteln Wahn seiner Fictionen und Phantasieen immer wieder sich selbst richtet! Man denke nur, was der heilige Geist dem Seher auf eine so bedeutsame und geheimnissvolle Weise geoffenbart hat, dass, weil 6 weniger ist als 7, das Thier nichts weiter als ein Sechser ist, und ihm, ob man ihm eine oder zwei Nullen anhängt, doch immer nur ein Sechser bleibt! Der grosse Inhalt dieser neuen Geistesoffenbarung wäre somit in jedem Fall nichts anders, als was man auch zuvor wusste und von Kap. 12 an als stehendes Thema in jedem Kapitel vor sich hat, dass das Thier ein ungöttliches weltliches Wesen ist. Wozu soll es hier gerade auf die seltsamste Weise ausgedrückt sein? Zwar will Hr. Auberlen das volle Licht über die Zahl erst von der Enderfüllung erwarten, allein wer über solche Punkte so wenig Auskunft zu geben weiss, würde wohl am besten daran thun, seine Auslegung im Ganzen bis dahin zu verschieben, wobei dann freilich auch das Bedenken entstehen müsste, welchen Zweck überhaupt eine Weissagung haben soll, die sich die Zukunft zu enthüllen anheischig macht, ihre Enthüllungen aber in einer Weise gibt, die niemand verstehen kann, ehe die Weissagung erfüllt und ebendamit überflüssig geworden ist. Man vergleiche nur auch hier die von Hrn. Auberlen als

1) Vier und Zehn sollen Weltzahlen, Drei und Sieben Gotteszahlen sein. Wie kommt es aber, dass das Thier gerade sieben Häupter hat, und dass es ein dreifaches Antichristenthum gibt! Es sollte doch in solchen Spielereien wenigstens Methode sein! Wenn 666 zwei Drittel von 1000, so sind drei Drittel 999. Es fehlt also noch 1 zu 1000, allein dieses 1 soll in die Brüche fallen!

zeitgeschichtlich so tief verachtete historische Erklärung mit seiner reichsgeschichtlichen, um sich zu überzeugen, wie ganz anders sie den Anforderungen entspricht, die an eine Erklärung der Apokalypse gemacht werden müssen. Wo Hr. Auberlen trotz seiner Selbstgewissheit so gut wie nichts zu sagen weiss und nur mit einer Zukunft vertrösten kann, in welcher man das, was man jetzt wissen sollte, nicht mehr zu wissen braucht, gibt sie allein den Aufschluss, ohne welchen die Hauptfigur der Apokalypse immer ein unaufgelöstes Räthsel bleibt. Wie der Seher selbst durch den mahnenden Zuruf, welchen er an den Scharfsinn des Lesers ergehen lässt, zu verstehen gibt, dass das, was jetzt folgt, die Spitze seiner Weissagung enthalte, so weiss auch die historische Erklärung in den beiden auf dieselbe Weise sich besonders hervorhebenden Stellen die persönliche Spitze der Weissagung bei einem Individuum nachzuweisen, auf welches alles so zutrifft, wie es nur immer in einem solchen Fall gewünscht werden kann. Wie schlecht besteht daher Hr. Auberlen gerade bei den Hauptstellen die vom Seher selbst mit dem Scharfsinn seiner Leser gemachte Probe? So verhält es sich auch sonst noch mit so Manchem, worüber man von einem Erklärer, der seiner Sache so gewiss zu sein behauptet, ganz andre Aufschlüsse erwarten sollte. Das so wichtige eilfte Kapitel hat Hr. Auberlen ganz unberührt gelassen, er sagt nichts über das Schicksal der Stadt Jerusalem, nichts über die beiden Zeugen, nichts über das dritte Wehe. Selbst über die Zahlen der Apokalypse verweist er nur wieder in die Zukunft. Sie haben ohne Zweifel einen genau zutreffenden chronologischen Sinn, aber es sei unmöglich, diesen jetzt schon zu ermitteln, erst die Erfüllung werde die apokalyptische Zeitrechnung erklären, wie es auch bei den Zeitbestimmungen Daniels der Fall sei. Ueberhaupt ist in der Apokalypse alles wieder, wie bei Daniel, die Hauptsache ist aber bei dem einen Buch wie bei dem andern, dass man es für eine unter der unmittelbarsten göttlichen Eingebung niedergeschriebene Weissagung hält, die über den ganzen Weltverlauf bis ans Ende der Dinge sich erstreckt. Das Eigene ist nur, dass je höher hier der Begriff der Weissagung gespannt wird, und je länger der Zeitraum ist, auf welchen die Weissagung sich beziehen soll, der Inhalt selbst

um so unbedeutender und unbestimmter, um so abgerissener und zusammenhangsloser und alles um so ungewisser und unklarer wird. Wo man die lebendige Wirklichkeit der Geschichte, ein klares anschauliches Bild, in welchem alles Einzelne in der Einheit des Ganzen harmonirt, vor sich haben sollte, hat man nur vage Allgemeinheiten, einen abstracten Schematismus, welcher nirgends einen festen Boden hat, ein monotones Einerlei, das man vergeblich durch unendliche Steigerung zu beleben sucht. Es ist diess sehr natürlich die Folge einer Auslegung, welche das, was ursprünglich die concrete Anschauung einer bestimmten kurzen Periode ist, um es über den ganzen Verlauf der Weltgeschichte auszudehnen, so unnatürlich auseinander zieht, dass es nur zu einem Zerrbild werden kann. Diess ist es demnach, wodurch sich die sogenannte reichsgeschichtliche Auffassung der Apokalypse von der zeitgeschichtlichen unterscheidet, der wahre Grund des Unterschieds aber liegt in der allgemeinen Weltanschauung, von welcher die eine wie die andere ausgeht. Auch darüber sind daher schliesslich noch ein paar Worte hinzuzufügen.

Hrn. Auberlens Weltanschauung ist mit Einem Worte dualistisch, so dualistisch als irgend ein gnostisches System, das nicht geradezu in den eigentlichen Manichäismus übergeht. Der Weg, welchen der Entwicklungsgang der Menschheit nimmt, geht nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten, er ist ein successives Herunterkommen vom Paradiese bis zum Gericht (S. 202). Die ganze Geschichtsbewegung aus dem Naturzustand in den Culturzustand gehört in das fleischliche Gebiet (S. 206), Cultur ist in den Augen Hrn. Auberlens der Götze der modernen Welt, „nicht als ob die Cultur als solche etwas Böses oder Sündhaftes wäre, sie ist für den empirischen sündigen Zustand des Menschen nothwendig und gottgewillt, wie ihr Träger, der Staat, sie kann im Dienste des Reiches Gottes geheiligt werden, aber eine unläugbare geschichtliche Thatsache ist es, dass die fortschreitende Cultur den Menschen immer mehr von der Gemeinschaft Gottes abführt. Sie ist Erweiterung des Welt- und Selbstbewusstseins, und da diese seit dem Eintritt der Sünde in die Menschheit nun einmal factisch dem Gottesbewusstsein entgegenstehen als Weltlust und Selbstsucht, so geschieht ihre Er-

weiterung nur auf Kosten des Gottesbewusstseins." Was so allgemein und constant von Gott abführt, kann doch nur etwas an sich Gottfeindliches sein und es ist demnach nur hieraus zu erklären, dass die Völker in demselben Verhältniss, in welchem sie gebildeter, gesitteter und humaner geworden sind, auch gottentfremdeter und dämonischer wurden. Diesem steten Abfall von Gott sollte wenigstens das Christenthum Einhalt gethan und ihm zum Heile der Welt entgegengewirkt haben. Allein gerade der höchsten Offenbarung der Wahrheit gegenüber konnte nun auch die Lüge, welcher die Reiche dieser Welt dienen, ihr Wesen ganz entfalten. Wir dürfen nicht meinen, dass es dem Christenthum während der gegenwärtigen Weltperiode je gelingen werde oder solle, die Welt im eigentlichen wahren Sinne zu christianisiren, das Christenthum hat gar nicht die Bestimmung, jetzt schon die Welt zu verchristlichen, sondern nur einzelne Seelen aus diesem gegenwärtigen argen Weltlauf herauszuretten, damit sie nicht mit der Welt verdammt werden (S. 227. 230 f.). Das Christenthum ist eigentlich nur dazu da, um dem Antichristenthum den Weg zu bahnen, das sodann nach seinen drei Merkmalen 1) der höchsten Klugheit, Verstandesbildung, Weltkultur, 2) der Vereinigung der ganzen gebildeten Welt unter seiner Herrschaft, 3) dem vollendeten Atheismus, Antitheismus und Autotheismus (S. 228), nach Daniel und Apokalypse den schon geschilderten Verlauf bis zum Gericht nimmt.

Hr. Auberlen nennt seine Weltanschauung nicht blos reichsgeschichtlich, sondern auch organisch und pneumatisch. Wir werden sehen, dass sie eher mechanisch und materialistisch genannt zu werden verdient.

Mechanisch ist sie schon wegen ihres Dualismus. Wo zwei Elemente und Principien in einem so schroffen Gegensatz zu einander stehen, wie hier das Weltliche und das Göttliche, kann kein lebendiger Organismus entstehen, dessen Wesen gerade darin besteht, dass die beiden zusammengehörenden Principien sich gegenseitig durchdringen und zur Einheit eines Ganzen zusammenschliessen. Wie ist diess möglich, wenn der eine Weg nur nach oben, der andere nur nach unten geht, wenn alles, was der Mensch Weltliches und Natürliches an sich hat, alles, was

er durch die Ausbildung und Vervollkommnung seiner natürlichen Kräfte in geistiger und sittlicher Beziehung wird, ihn nur Gott entfremdet und dem Teufel zuführt? Hr. Auberlen nimmt daher gar nicht an, dass die beiden Principien, das weltliche und das durch das Christenthum der Menschheit mitgetheilte göttliche, in einem und demselben Individuum zusammenwirken, sondern wie es zwei verschiedene Principien gibt, so gibt es auch zwei wesentlich verschiedene Menschenklassen, und das Christenthum hat eben desswegen gar nicht, wie Hr. Auberlen gegen Schrift und Vernunft behauptet, die universelle Bestimmung, als ein Sauerteig die ganze Masse zu durchdringen und in jedem nach dem Maasse seiner Empfänglichkeit als geistiges, das Gottesbewusstsein erweckendes, sittlich erziehendes und zur Gemeinschaft mit Gott erhebendes Princip zu wirken, es ist nur für die bestimmt, „die zum ächten Weibessamen gehören“ (S. 266). In diesem Gegensatz des Christenthums und Heidenthums gehen beide, jede ihrer Richtung gemäss, neben einander her, und das Ende der Weltentwicklung ist, dass beide zuletzt, wenn die Weltperiode abgelaufen ist, sich absondern, in einem feindlichen Conflict auf einander stossen und sich auch äusserlich trennen. „Wenn der Kern ausgewachsen und der Bau fertig ist, dann wird die Schale zerschlagen und das Gerüst zertrümmert, und wer nicht zum Tempel gehört, kommt unter dem zusammenbrechenden Gerüste um“ (S. 288). Die abgefallene Christenheit wird vernichtet, die glaubige Gemeinde in den Himmel entrückt (S. 342). Da es aber auch noch Juden und Heiden gibt, die weder zu der einen noch zu der andern Klasse gehören, so hat Hr. Auberlen hier noch einmal Gelegenheit, seinen fanatischen Culturhass als das Gesetz der göttlichen Weltordnung aufzustellen. „Es gehört wesentlich mit zur Demüthigung der jetzigen christlichen Culturvölker, dass die von ihnen verachtetsten Nationen, Juden und uncivilisirte Barbaren, vorzugsweise vielleicht die Neger Africa's, die um des noachischen Fluchs willen am längsten zurückgestellten Hamiten, Kusch, Seba u. s. w. nach ihnen und in viel herrlicherer Weise als sie Träger der Weltgeschichte sein werden. So wiederholt sich hier das alte Reichsgesetz: Sie haben meine Eifersucht gereizet durch Nicht-Götter, und mich erzürnt durch

ihre Eitelkeiten, so will auch ich ihre Eifersucht reizen durch ein Nichtvolk und durch eine thörichte Nation sie erzürnen!" (S. 343). Hr. Auberlen mag es gleichfalls zum modernen Heidenthum rechnen, wenn ich offen gestehe, dass mir die Ansicht eines gebildeten Heiden weit lieber ist, als ein solches Reichsgesetz.

So dualistisch, particularistisch, so rein mechanisch und äusserlich geht hier alles zu, aber auch materialistisch darf man diese Ansicht mit Recht nennen. Worauf anders läuft diese pneumatische Schriftauslegung, oder wie Hr. Auberlen selbst sich ausdrückt, diese ganze geistgesalbte Art seines Theologisirens (Vorr. XI) hinaus, als auf den Chiliasmus? In ihm gipfelt die Reichsgeschichte, in ihm haben daher alle Reichsgedanken und Reichsblicke Hrn. Auberlens ihr eigentliches Ziel, und zwar ein recht sinnliches. Alle Bilder, in welchen im A. und N. T. die nahe oder ferne Zukunft ausgemalt worden ist, nimmt Hr. Auberlen ganz wörtlich und buchstäblich. Trotz aller Versicherungen, dass es ein Reich nicht der Fleischesherrlichkeit, sondern der Geistesherrlichkeit sei, hat man nichts mehr zu vermeiden, als den nicht blos bei dem Rationalismus sondern selbst der glaubigen Schriftauslegung noch immer so vorherrschenden Fehler, dass man das tausendjährige Reich sich zu spiritualistisch denkt (S. 330). Für alles, worin der Christ die Kreuzgestalt an sich trägt, soll es die reichste Entschädigung gewähren. Die Gottesgemeinde muss noch einmal auf der Erde zur irdischen Herrschaft gelangen, Israel, der Erstgeborne, muss wieder an die Spitze der ganzen Menschheit treten und sein altes Canaan wieder in Besitz nehmen (S. 344 f.), dann wird auch die Natur in den Segen des allgemeinen Heils hineingezogen und der Boden mit unerschöpflicher und veredelter Fruchtbarkeit begabt werden (S. 353). Man braucht dann den Heiden nicht mehr mühsam nachzugehen, sie kommen von selbst herzu, angezogen von den reichen Gnadengütern der Gottesoffenbarung, die sie vor sich sehen (S. 352 f.). O, was wird das für eine herrliche Entfaltung des Reiches Gottes auch auf Erden sein, wenn alle Hindernisse und Widerstände beseitigt sind und durch Christus und seine Heiligen alle äussern Verhältnisse und Umstände geistlich gelenkt werden (S. 340). Diess ist dann das Auswendigwerden des inwendigen Christen-

thums. Alle Lebensgebiete werden im tausendjährigen Reich so wahrhaft von innen heraus christianisirt werden, dass dann unbeschadet des Hebräerbriefs auch das ceremoniale und bürgerliche Gesetz Mosis seine geistlichen Tiefen im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reichs entfalten wird. Die ganze jetzt unter dem erstgebornen Bruder organisirte Menschheit wird im Lichte Gottes wandeln und das erst wird das volle Menschheitsleben sein (S. 352 f.).

Mit allem diesem ist es Hrn. Auberlen so erstaunlich ernst, dass er die Durchführung seines pneumatischen Standpunkts für die wichtigste Aufgabe der heutigen evangelischen Theologie erklärt, und davon eine neue Epoche derselben datirt. Wohin es mit aller wissenschaftlichen Theologie und mit aller wahren geistigen und christlichen Bildung überhaupt in kurzer Zeit kommen müsste, wenn diese geistgesalbte Art des Theologisirens je die allgemein herrschende werden könnte, ist freilich leicht zu sehen. Allein Hr. Auberlen trägt überhaupt ein gar zu grosses Selbstvertrauen in sich und die ganze Art seines Auftretens hat von weltlichem Uebermuth und weltlicher Eitelkeit noch gar zu viel an sich, was an ihm, der mit der Welt und allem Weltlichen so völlig gebrochen haben will, um so mehr auffallen muss. Bedenkt man, wie Vieles Hr. Auberlen in seinem Buche nach seinem eigenen Geständniss Andern verdankt, und wie gering sein eigenes Verdienst dabei ist, so hätte er auch schon deswegen alle Ursache gehabt, in der Beurtheilung Anderer bescheidener und billiger zu sein. Aber welche Sprache erlaubt er sich selbst gegen einen Theologen, wie Lücke. So undankbar will zwar er, der Jüngere, nicht sein, dass er ganz vergässe, was er der Klasse von Theologen, zu welcher er Hrn. Dr. Lücke rechnet, in mancher Beziehung schuldig ist. Diess hält ihn jedoch nicht ab, Lücke's Auffassung der Apokalypse einen Versuch zu nennen, dem Wolf ein Schafskleid umzuhängen. Sei Lücke's Auffassung beider Apokalypsen richtig, so sei Eines klar: sie hören auf, kanonisch zu sein. „Oder soll ich mit einem solchen Buch vor meine Gemeinde hintreten? Und wenn mich dann ein schlichter Bauersmann mit hellen Augen fragt: Also diese Engelserscheinungen haben Johannes und Daniel eigentlich nicht gehabt? Man weiss

also nicht einmal gewiss, ob es überhaupt einen Daniel gegeben hat? Der Herr soll uns also von seinem Throne herab den Wahn von Nero geoffenbart haben? O wehe dem, der als Geistlicher vor einer solchen Frage nicht in seinem Innersten erbebt und sich in seiner Stellung total geschlagen fühlt! Wehe dem, der es dann wagt, sich in seinen Gelehrtenmantel einzuhüllen" (S. 393). Es ist freilich sehr einfach, mit einem so hohlen Pathos und mit der beliebten Instanz, was dieser oder jener Bauersmann dazu sagen würde, wissenschaftliche Fragen zu entscheiden. Woher weiss denn aber Hr. Auberlen, dass Johannes und Daniel diese Engelserscheinungen gehabt haben, woher weiss er, dass es einen Daniel gegeben hat? Er mag es noch so gewiss wissen, so kann er doch nur auf demselben Wege diese Gewissheit erlangt haben, auf welchem Andere zu einer von der seinigen verschiedenen Ueberzeugung gekommen sind, nämlich nur dadurch, dass er, wie sie, alles, was zur Beantwortung dieser Fragen gehört, genau und gewissenhaft untersucht hat. Ein grosser Theil seines Buchs ist ja solchen Untersuchungen gewidmet und so sehr es ihn auch jetzt im Rückblick auf seinen Entwicklungsgang schmerzen mag, dass auch ihm der kritische Process nicht erspart worden (Vorr. VIII), so wird er doch nicht dafür angesehen sein wollen, dass er seine Beweise unkritisch geführt habe, sondern ohne Zweifel eben darauf sich viel zu gut thun, seine Gegner mit ihren eigenen Waffen geschlagen zu haben. Daraus geht aber nur hervor, dass es wissenschaftliche Fragen sind, um die es sich handelt, und jeder wissenschaftlich Denkende weiss dann auch nicht nur, wie solche Fragen behandelt werden müssen, sondern auch, dass es auch in der Theologie nichts so Stehendes gibt, was nicht immer auf's Neue untersucht werden müsste und nur dadurch der endlichen Entscheidung näher gebracht werden kann, dass es von verschiedenen Standpunkten aus aufgefasst wird, von welchen jeder den andern gegenüber seine relative Berechtigung hat. Allein eben hier ist der Punkt, wo es auch bei Hrn. Auberlen noch nicht zu dem Bruche mit der Welt gekommen ist, wie es nach seinen eigenen Grundsätzen sein sollte. Wozu lässt auch er sich in wissenschaftliche Untersuchungen ein, wozu führt auch er Beweise, die ohne Kritik und einen gelehrten Apparat nicht

geführt werden können? Auf dem pneumatischen Standpunkt weiss er ja alles, was, wie es scheint, erst bewiesen werden muss, voraus schon, er weiss es auf geistgesalbte d. h. absolute Weise, wozu also alles diess? Für die Pneumatiker ist es überflüssig, und bei den Andern, die er nicht zum ächten Weibessamen rechnet, ist es doch nur eine verlorene Mühe, sie gehen ja nur ihrem Gericht entgegen. Wozu anders kann also auch er diesen Weg einschlagen als nur dazu, um auch wieder mit der Welt zu gehen und vor den Augen der Welt sich den Schein zu geben, dass auch er in allem demjenigen, was er als weltliche Bildung und Wissenschaft innerlich hasst und verachtet, Andern in keiner Weise nachstehe? Ist diess nicht auch eine Koketterie mit der Welt, von welcher ein Pneumatiker weit entfernt sein sollte? Da eine solche Vermengung zweier principiell verschiedener Standpunkte nicht stattfinden kann, ohne dass man sich in Widersprüche und Inconsequenzen verwickelt, so kann es nur darin seinen Grund haben, dass Hr. Auberlen das, was er beweisen will, immer schon voraussetzt und somit in Wahrheit nichts beweist, ja dass es ihm mit allen seinen Beweisführungen nicht einmal ein rechter Ernst sein kann, indem er doch immer wieder davon ausgeht, dass das, was bewiesen werden soll, gar keines Beweises bedarf. Wenn er beweisen will, dass das Buch Daniel von dem alten Propheten Daniel verfasst sei und als solches zum Kanon gehöre, so ist sein Hauptargument, die göttliche kanonische Würde des Buchs würde ja preisgegeben, wenn nicht auch das Buch Daniel zum Kanon gehörte (S. 187. 397). Wenn er beweisen will, dass die Apokalypse eine solche Weissagung künftiger Dinge enthalte, wie er dieselbe sich denkt, so ist sein Hauptargument, es würde ja sonst Weissagungen geben, die gar nicht eingetroffen sind, wenn man nicht annehmen würde, dass die Weissagungen der Apokalypse nach seiner pneumatischen Auslegung noch in Erfüllung gehen werden (S. 184). Wenn er beweisen will, dass die Apokalypse historisch betrachtet d. h. nicht zeitgeschichtlich sondern reichsgeschichtlich ausgelegt werden müsse, so ist sein Hauptargument, ohne die Apokalypse wäre gar keine Geschichte der Offenbarung oder des Reichs Gottes möglich, weil nur sie uns in hellern Zügen das Ziel der

Wege des Ewigen zeigt, worauf es mit seinem ganzen Werk auf Erden von Anfang an abgesehen war, die Offenbarung würde auf den Boden der Weltgeschichte herabgesetzt, wenn es nicht eine von allem, was man sonst Geschichte heisst, völlig verschiedene Geschichte gäbe (S. 395. 398). Wie leicht es Hr. Auberlen mit seiner ganzen Beweisführung nimmt, indem er einfach gerade das voraussetzt, was erst bewiesen werden soll, kann man schon aus einer Stelle der Vorrede zu seinem Buche sehen, in welcher er sagt (VI): „Die Apostel und Propheten können es, schon vermöge des allgemeinen Eindrucks moralischer Reinheit und Wahrhaftigkeit, den die Bibel auf uns macht und seit Jahrtausenden auf die Besten unsers Geschlechts gemacht hat, erwarten, dass wir ihre Bücher so aus ihrer Hand annehmen, wie sie uns dieselben darbieten, dass wir also ihren Selbstzeugnissen über die Abfassung glauben und nicht sie, sondern die Kritik, die von gestern her ist, mit Misstrauen betrachten. Tausendmal eher — leider muss man das noch ausdrücklich sagen — hat ein Kritiker sich geirrt, als ein heiliger Schriftsteller gelogen.“ Ganz gewiss! nicht blos tausendmal, sondern tausendmal tausendmal! In der That stände vor allem nur diess als Axiom fest, dass wir in allen Büchern A. und N. T. die Selbstzeugnisse der Apostel und Propheten haben, wäre auch nur das Eine über allen Zweifel erhaben, dass alle, die Hrn. Auberlens Ansicht vom Kanon theilen, gerade die besten unsers Geschlechts sind, dann freilich hätte aller kritische Streit mit Einem Male ein Ende. Wenn aber Hr. Auberlen für sich so argumentirt, so sei er so billig und muthe dieselbe schlechte Logik nicht auch seinen Gegnern zu. So unverständig ist doch wahrlich kein Kritiker, dass er, wenn er das Buch Daniel einem Pseudodaniel zuschreibt, eben das, was dieser Pseudodaniel geschrieben hat, auch wieder dem wahren Daniel als Lüge anrechnet. Statt also Andern den Rath zu geben, sich nicht in den Gelehrtenmantel einzuhüllen, würde Hr. Auberlen selbt am besten daran thun, wenn er den Gelehrtenmantel ganz von sich würfe, und ohne allen weltlichen Schein von Gelehrsamkeit und Wissenschaft gar nichts Anderes sein wollte, als ein reiner Pneumatiker. Versuche er es dann, wenn er kann, mit gutem Gewissen die Verantwortung auf sich zu

nehmen, dass er offen und gerade heraus sagt: Was Gott von seinem Throne herab geoffenbart hat, ist nicht das Evangelium Jesu, des Erlösers der Welt, sondern es sind solche Wahrheiten, wie die, 3 und 7 sind Gotteszahlen, 4 und 10 sind Weltzahlen und die Sechszahl steht in der Mitte, es ist ein Irrthum, zu meinen, das Christenthum sei dazu bestimmt, sich in alle Verhältnisse der Welt und des menschlichen Lebens mit seiner segensreichen Kraft hineinzubilden und das Weltreich in ein Gottesreich zu verwandeln, es ist, da ja doch die Welt immer Welt bleibt, nur dazu da, dass es am Ende in denen sichtbar wird, die als der ächte Weibessamen, als der Kern aus der Schale heraustreten (S. 429), er zeige an sich selbst, wie es möglich ist, in Weltverhältnissen zu stehen und nach den Pflichten seines Amts und Lebensberufs sich in sie hineinzuleben und doch zugleich das Sicheinlassen mit der Welt, das Sicheinleben in die Welt grundsätzlich für Lüge und Hurerei zu halten, er mache mit Einem Worte mit seinem dualistischen Standpunkt Ernst, um ihn offen und gerade in seiner Reinheit durchzuführen, woraus sich dann erst auch ergeben wird, was an ihm ist. Zur Zeit aber ist bei allen Sympathieen, die er finden mag, die Welt noch immer zu gebildet und vernünftig, um seinen Deutungen der Apokalypse grossen Glauben zu schenken, sie ist immer noch weit geneigter, mit dem alten Heiden Porphyrius an die Unächtheit, als mit Hrn. Auberlen an die Aechtheit des Buches Daniel zu glauben, noch immer behauptet der bekannte Spruch des heidnischen Dichters: *Prudens futuri temporis exitum Caliginosa nocte premit Deus*, allen chronologischen Systemen der Apokalyptiker zum Trotz sein altes gutes Recht, und so scharfsinnig Hr. Auberlen mit der Schärfe seines Reichsblickes die Züge erforschen mag, in welchen das moderne Heidenthum schon jetzt den leibhaftigen Lügenpropheten in sich darstellt, es reicht alles diess nicht an die einfache Wahrheit in dem Worte Jesu: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!

I.

Ueber die Essener,

von

Albrecht Ritschl

in Bonn.

Die Zeit ist vorüber, in welcher christliche Theologen sich bemühten, die Gestalt Jesu dadurch in ein helleres geschichtliches Licht zu stellen, dass sie seine Bildung von den Essenern herleiteten. Man kann sich auch kaum mehr vorstellen, wie dies Verfahren, das Dunkle durch das Dunkle erhellen zu wollen, den geschichtlichen wie den vernünftigen Sinn befriedigen konnte, wenn man sich nicht daran erinnert, dass es in jener Epoche als Aufgabe der Theologie galt, die Gestalt Jesu Christi aus natürlichen Bedingungen zu begreifen, ohne dass man zuvor ihn religiös als denjenigen verstand, der er sein will. Indessen ist die Eigenthümlichkeit der Essener ein Problem, welches sich bei der Beschäftigung mit manchen Partieen der christlichen Urgeschichte stets von neuem aufdrängt. Alles weist darauf hin, dass die Essener in Masse gegen Ende des ersten oder im Anfange des zweiten Jahrhunderts in die christliche Kirche übergegangen sind. Sie haben in derselben ihre Sitte beibehalten, und darum eine deutlich erkennbare Partei gebildet, und auch nach ihrer Ausstossung aus der Kirche haben sie ihr besonderes Gepräge bewahrt. Was mag wohl gerade diese jüdische Sekte dem Christenthume befreundet haben, während die Sadducäer vollständig, die Pharisäer zum grössten Theile die Anerkennung Jesu Christi beharrlich abwiesen? Und worin hat nun andrerseits die Thatsache ihren Grund, dass die Essener sich doch nur zu einer

christlichen Härèsie qualificirten? Oder mit anderen Worten, worin liegt ihr specifischer Gegensatz gegen Christus, trotz ihrer Bekehrung zum Glauben an ihn? In Verfolgung dieser Fragen hat man freilich keine Ursache, das Stillschweigen der evangelischen Geschichte über die Essener anders als so zu deuten, dass Jesus wirklich keine Berührung mit ihnen gehabt habe. Jedoch verwunderlich wäre es jedenfalls, wenn auch innerhalb des Zeitalters der Apostel keine Spur von ihnen im N. T. sich finden sollte, da doch kurz nach dem Ablaufe jener Zeit die Essener sämmtlich zum Christenthume übergetreten sind. Oder sollten nicht vielleicht manche Spuren asketischer Lebensrichtung, die in den apostolischen Gemeinden bemerkbar sind, mit den Essenern zusammenhängen? Wie steht es endlich um das Verhältniss des Gnosticismus zu den Essenern? Findet blos eine Analogie zwischen beiden Statt, oder wird anzunehmen sein, dass die christliche Gemeinde mit den Essenern den Samen jener Karrikatur des Christenthums in sich aufgenommen habe?

In solchen Fragen wird die Aufmerksamkeit dessen, der sich mit dem Urchristenthume beschäftigt, stets auch auf die Essener hingelenkt. Ihre Eigenthümlichkeit scheint mir aber noch nicht richtig erkannt worden zu sein, vielmehr wird die Beurtheilung der neuesten Versuche, sie zu erklären, die Nothwendigkeit nachweisen, einen anderen Weg zum Verständnisse ihres eigentlichen Charakters einzuschlagen.

Zeller (die Philosophie der Griechen III, 2. S. 583—593) und Lutterbeck (die neutestamentlichen Lehrbegriffe I. S. 270 ff.) leiten nach dem Vorgange Anderer das essenische, asketische Judenthum von der Aufnahme des neu-pythagoräischen Dualismus ab. Diese Hypothese, welche durch die schon von Josephus (Antiqq. 15, 10, 4) aufgefasste äussere Aehnlichkeit der Essener mit den Pythagoräern nahe gelegt wird, hat weiterhin einen Anhalt an der Art, wie Josephus und Philo das philosophische Gepräge der Essener schildern, dann aber einen sehr bedeutenden Grund an der Angabe des Josephus (B. J. 2, 8, 11), dass die Essener den Leib als einen Kerker betrachteten, in welchen die Seele aus einer ätherischen Existenz eingehe, und dass sie im Tode die Befreiung von langer Knechtschaft begrüssten.

Wenn hiebei die Voraussetzung eines metaphysischen Gegensatzes zwischen Geist und Leib oder Materie nicht zu verkennen ist, so scheinen auch alle Formen der essenischen Enthaltsamkeit von Fleisch- und Weingenuss, wie von der Ehe aus derselben theoretischen Grundvorstellung abgeleitet werden zu müssen. Weiterhin folgt dann aber, dass diese Einmischung dualistischer Weltanschauung in das Judenthum in Aegypten vollzogen sein müsste, und dass die den Essenern so ähnlichen, von Philo beschriebenen Therapeuten der Grundstamm der Sekte, und die palästinensischen Essener deren Abkömmlinge seien.

Diese Hypothese hat aber mehrere Bedenken gegen sich. Zunächst widerspricht ihr das zwischen den Neupythagoräern und den Essenern obwaltende Zeitverhältniss. Josephus (Antt. 13, 5, 9) erwähnt des Bestehens der essenischen Sekte im Allgemeinen schon für die Zeit des Maccabäers Jonathan, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. Sollte diese Angabe zu hoch gegriffen sein, so erwähnt er (B. J. 1, 3, 5. Antt. 13, 11, 2) ferner eines Esseners Judas zur Zeit des Königs Aristobulus (106 v. Chr.), welcher den Tod des Bruders desselben, Antigonus, vorhergesagt habe. Hieraus ergibt sich also jedenfalls, dass die Essener vor dem Schlusse des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in ihrer Eigenthümlichkeit bestanden. Die frühesten Spuren der neupythagoräischen Schule reichen aber gemäss den eigenen Nachweisungen Zeller's (a. a. O. S. 499 f.) nicht über die christliche Zeitrechnung hinaus, da die pythagoräische Richtung des Nigidius Figulus, eines Zeitgenossen von Cicero, ganz isolirt steht. Ja der erste deutliche Vertreter jener mit asketischen Mitteln auf religiöse Erneuerung hinstrebenden, dualistisch denkenden Schule, Apollonius von Tyana, gehört der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts an. Der Eindruck dieser einfachen Thatsachen kann der Hypothese vom neupythagoräischen Ursprung der Essener nicht günstig sein. Und nur durch Verrückung der Zeitgrenzen beider zu vergleichenden Erscheinungen gelingt es Zeller, die Wahrscheinlichkeit seiner Annahme aufrecht zu erhalten. Die erste Zeitangabe des Josephus steht doch nicht auf gleicher Stufe, wie die des Eusebius von dem mosaischen Ursprunge der jüdischen Geheimweisheit

(S. 590); denn wenn wir auch nicht zu viel Gewicht auf die erste von Josephus gegebene allgemeine Notiz über die Essener legen wollen, so hat doch die namentliche Erwähnung des Esseners Judas noch innerhalb des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ein unzweifelhaft geschichtliches Gepräge, und bestätigt die frühere Notiz im Wesentlichen. Andererseits weisen die von Zeller selbst constatirten ersten Spuren des Neupythagoräismus durchaus nicht auf einen schon ein Jahrhundert währenden directen Anbau dieser Richtung zurück (S. 592); sondern Zeller findet dies nur darum wahrscheinlich, damit er die Fäden der beiden verglichenen Parteien zusammenknüpfen könne. Und indem er die Existenz des Essenismus möglichst verkürzt, die des Neupythagoräismus dagegen möglichst ausdehnt, nimmt er doch Anstand, die geschichtliche Priorität des letzteren vor dem ersteren zu behaupten, sondern bleibt bei der Wahrscheinlichkeit einer gleichzeitigen Entstehung und Entwickelung beider Richtungen aus Einem Keime stehen.

Indessen die Möglichkeit dieses Vorganges wäre doch nur sicher zu stellen durch den Nachweis, wie der griechische Gedanke des Dualismus und der Askese überhaupt von dem Judenthume angeeignet werden konnte, und noch dazu unter der Modalität, dass er auf heidnischem Gebiete weder theoretische noch praktische Gestalt schon gewonnen hatte. Wenn zu erweisen wäre, dass der ausgebildete Pythagoräismus älter als der Essenismus sei, so würde es sich noch immer fragen, durch welchen inneren Zug das Judenthum dazu disponirt war, dem Beispiele dualistischer Lebensanschauung und Askese zu folgen. Diese Frage tritt aber noch schärfer hervor, wenn wir die Voraussetzung Zeller's einmal gelten lassen, dass das Judenthum in Aegypten ohne den Antrieb eines äusserlich wahrgenommenen Beispiels bestimmt ausgebildeter heidnischer Lebenspraxis das heidnische Princip sich angeeignet habe. Das kann doch nur stattgefunden haben, weil irgendwie das Judenthum die Anlage zur Askese in sich getragen hat, an deren Ausbildung auch die fremdartige Form des Dualismus sich ansetzen konnte. Das heisst, wir werden durch die Verfolgung der Zeller'schen Hypothese unwillkürlich auf die Annahme geführt, dass vom Stand-

punkte des Judenthums die Askese nicht durch den theoretischen Dualismus, sondern dieser durch jene angeeignet worden sein wird, welche der Anschauung Zeller's vom Essenismus gerade entgegengesetzt ist. Das wäre also das zweite Bedenken gegen seine Hypothese. Die Aufnahme dualistisch begründeter Askese durch das Judenthum kann nicht mechanisch vor sich gegangen sein, wenn aber organisch, so hat das Judenthum zwar vielleicht in sich die Disposition zur Askese, aber nicht zum metaphysischen Dualismus. Der wahrscheinliche Vorgang ist dann der, dass der metaphysische Dualismus, wenn er wirklich mit Recht den Essenern beigelegt wird, nur auf Grund einer selbständig ausgebildeten asketischen Lebensrichtung von ihnen angeeignet worden ist. Die Abhängigkeit der Essener vom Neupythagoräismus wäre dann aber nicht das Princip ihrer Eigenthümlichkeit, sondern ein secundäres Element. In diesem Falle können wir die unumgänglichen Zeitgrenzen zwischen beiden Richtungen aufrecht erhalten, und verfallen nicht dem Zwange, Aegypten als die Heimath des Essenismus gelten lassen zu müssen, was nur jener Hypothese zu Liebe behauptet wird, obgleich kein directes Zeugniss dafür, und die praktische Art der Essener dagegen spricht.

Die Darstellung des Essenismus durch Ewald (Geschichte des Volkes Israel III, 2. S. 420 ff.) ist der eben besprochenen Hypothese insofern ganz entgegengesetzt, als er die Sekte aus einer innerjüdischen Entwickelung hervorgehen lässt, und das, was sie etwa von den Pythagoräern aufgenommen hätte, für zufällig und unwichtig erklärt. Aber die Schilderung, welche Ewald entwirft, beweist, dass dieser Gelehrte einem etwas schwierigeren religionsgeschichtlichen Problem nicht gewachsen ist, und es mit den Quellenberichten über die Essener nichts weniger als genau nimmt. Er findet in den Essenern diejenigen, welche sich der strengsten Gesetzesbeobachtung im Sinne Esra's beflissen, und um dies durchzuführen sich in die wüsten Einöden an der nordwestlichen Seite des todten Meeres zurückzogen. Schon dieser äusserliche Zug, der die Essener als Eremiten *par excellence* erscheinen lässt, ist höchst willkürlich in die authentischen Berichte eingetragen, verdirbt aber die ganze Auffassung

der Eigenthümlichkeit der Sekte. „Sie zogen sich vorzüglich in die wüsten Einöden an der nordwestlichen Seite des todten Meeres, — Josephus zählte noch zu seiner Zeit ihrer über 4000 —, wohnten indess allmählig auch in Städten zerstreut“ (S. 422). Hienach sieht es so aus, als ob Josephus die 4000 in der Wüste gezählt habe, und dass sie nach dessen Zeit ihren Wohnsitz daselbst verlassen haben. Indess weiss Josephus von dem Eremitenleben der Essener überhaupt nichts; er hat sie in den Städten zerstreut gefunden (B. J. 8, 1, 4). Auch Philo versetzt sie nicht in die Wüste, sondern lässt sie *κωμηδὸν* wohnen, in einzelnen Gruppen von Ansiedelungen, indem sie das Wohnen in Städten vermieden, wegen der daselbst herrschenden Unsittlichkeit (*quod omnis probus liber* p. 457 M). Sofern dieser Berichterstatter dem Josephus widerspricht, kann ihm nicht Recht gegeben werden, da er den Sachen ferner steht. Aber da die Essener hauptsächlich dem Ackerbau sich widmeten (*τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι.* Jos. Antt. 18, 1, 15. *ὧν οἱ μὲν γεωπονοῦντες, οἱ δὲ τέχνας μετιόντες.* Philo l. c.), so mögen sie davon Veranlassung genommen haben, sich auch vielfach auf dem Lande zusammen anzusiedeln. Jedoch ihre Beschäftigung mit Handwerken, welche Philo an dieser Stelle bezeugt, wird einen Theil derselben in den Städten festgehalten haben. Da nun erst Plinius (hist. nat. 5, 17) den Aufenthalt der Essener in der Wüste bezeugt, so ist leicht einzusehen, dass sie nicht allmählig aus der Wüste in die Städte zurückgekommen sind, sondern nach der Katastrophe des jüdischen Landes sich in die Wüste zurückgezogen haben. Die Fälschung des Berichtes in dieser Beziehung erlaubt sich E w a l d, weil ohne dies der Thatbestand der Essenischen Sitte mit seiner Erklärung doch gar zu wenig übereinstimmen würde. Die Essener sollen also die strengsten und folgerichtigsten Beobachter des Gesetzes im Sinne des Esra sein. Bisher war man so unschuldig gewesen, hierin die Eigenthümlichkeit der Pharisäer zu erkennen, während an den Essenern ihre Abweichungen vom Gesetze, namentlich ihre Gleichgültigkeit gegen den Tempelcultus deutlich in die Augen fiel. Da muss nun die Einöde helfen! Die Essener sind so gesetzestreu, dass sie nicht im Verkehr mit der verdorbenen Gesellschaft bleiben können, sie ziehen sich in

die Einöde zurück, und widmen dort ihr Leben rein dem Dienste Gottes, des Gesetzes und des Gesetzgebers Mose, wollen desshalb im strengen Sinne nichts für sich als Menschen besitzen oder geniessen, alle Leidenschaften, Begierden und sinnlichen Genüsse fliehen, halten die Ehe für unrein, vermeiden den Genuss alles Fleisches und Oeles, führen Gemeinsamkeit des Besitzes ein u. s. w. Ewald führt (S. 423) alle diese Züge an, ohne auf ihre Abweichung vom Gesetze aufmerksam zu machen. Der Grundgedanke seiner Darstellung: „Es lässt sich nicht läugnen, dass die Essener aus den Chasidäern hervorgehend die geradeste Folgerichtigkeit des Judenthums in der Weise darstellen, welche seit Esra zur Geltung kam" (S. 421) — kehrt nachher (S. 425) wieder: „Jedenfalls sind sie das Denkwürdigste und Edelste, was die alte Religion noch zuletzt, ohne über sich selbst hinausgehen zu wollen, aus sich erzeugt hat." Aber auf derselben Seite schleicht sich im Widerspruch damit und unter der Decke seiner ermüdend redseligen, orakelhaft unklaren Rede eine ganz andere Betrachtungsweise ein. Er sagt: die Essener konnten durch ihre Entwickelung die doppelte grosse Wahrheit offenbaren, „einmal, dass doch das Edelste und Folgerichtigste nicht mehr in der damaligen Gemeinde Raum fand, und dann, dass dies Folgerichtigste, was neben den prophetischen Wahrheiten des A. Bs. der Esraischen Richtung entkeimen musste, doch nur so sich entwickeln konnte, dass auch alles Unklare, Uebertriebene und Unhaltbare sich zugleich am deutlichsten offenbarte." Was ist das? Ewald sagt es nicht direkt; aber eine nun folgende Vergleichung des Essenismus mit dem Klosterwesen deutet darauf hin, dass er die verschiedenen Formen der Enthaltsamkeit meint. Also das Leben in der Einöde wird Schuld daran sein, dass die Essener ihre gesetztreue Richtung nicht eingehalten, sondern mit allerlei fremdartigen Elementen versetzt haben. Aber der Widerspruch in Ewald's Betrachtung liegt hierin klar vor. Denn die Enthaltsamkeit der Essener ist das Charakteristische an ihnen, nicht die ihnen nachgesagte erhabene Sittlichkeit. Oder wenn man diese als das Wesen der Richtung ansieht, und die Berichte des Josephus und Philo darüber für unmittelbar glaubwürdig hält, dann wird man

darauf geführt, dass sie philosophischen Einwirkungen, nicht aber dem Triebe nach der reinsten und folgerichtigsten Gesetzeserfüllung ihren Ursprung verdanken. Ewald selbst hat ursprünglich die Elemente des Essenismus nicht so getrennt, dass er mit der folgerichtigen Darstellung des gesetzlichen Wesens diejenige philosophische Sittlichkeit bezeichnet, die ihnen namentlich Philo „ein sehr rednerischer Erzähler“ (S. 422) nachrühmt; — und ihre Askese gleich von vornherein als übertrieben und unklar dargestellt hätte. Nur durch eine solche Trennung liesse sich aber der aufgezeigte Widerspruch in seinen Urtheilen lösen. Jedoch Ewald's Darstellung ist in ihrem Eingange gar nicht auf diese freilich vollkommen ungenügende Auffassung berechnet, sondern man kann seine Lobeserhebungen nur auf die ganze Erscheinung der Essener beziehen; dass er nachher in eine andere Anschauung einlenkt, ist freilich die sicherste Probe dafür, dass er die Aufgabe nicht verstanden hat.

Es kommt bei der Aufgabe darauf an, in welchen Zügen der Schilderung wohl der Schlüssel der Gesammterscheinung zu finden sein wird. Sofern es sich um eine jüdische, praktische Sekte auf dem Boden Palästina's handelt, werden wir zunächst alle nach Verwandtschaft mit griechischer Philosophie schmeckenden Elemente des Bildes von den Essenern bei Seite setzen müssen, umsomehr, weil dieselben möglicherweise auf die Rechnung der bekanntlich philosophisch gesinnten Berichterstatter zu setzen sind. Aber welcher praktische Charakterzug zunächst der Analyse und Erklärung zu unterwerfen sei, darüber könnten Verschiedene verschieden denken. Reuss (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique I. p. 122—131) fasst die freiwillige Armuth als Grundzug des Essenismus auf, an welchen sich die übrigen Enthaltungen angesetzt hätten. Die Bedrückungen der Juden, hauptsächlich zur Zeit der Seleuciden — so ist seine Vorstellung — haben eine innerliche Frömmigkeit gezeitigt, welche an der Bedrücktheit der äusseren Lage eine Gewähr ihrer Würde und ihres Erfolges, vielleicht auch ein Verdienst gegen Gott auffasste. Die Armuth wurde zum Symbol dieser tieferen, individuellen Frömmigkeit. Zu ihrer Durchführung zog man sich von der Welt, von dem öffentlichen Cultus zurück, bildete sich

ein System von weiteren Enthaltungen, und wurde dadurch im eigentlichen Sinne separatistisch. So soll der Essenismus aus jenem zuerst formlosen Streben nach frommer Armuth hervorgegangen sein. Wir wollen einmal diese Grundlage des Essenismus als eine historische Erscheinung gelten lassen; obwohl sie weder durch die evangelischen Hinweisungen auf die πτωχοί, noch durch die spätere alttestamentliche Gleichsetzung der Armen und Gerechten, der Reichen und Ungerechten geschichtlich bewiesen ist. Dann erhebt sich doch wieder die Frage, der wir schon begegnet sind, welche Idee im A. T. zu den eigenthümlichen Formen der Enthaltsamkeit entwickelt werden konnte, die die Essener von allen Juden unterscheiden. Nur aus einem solchen inneren Grunde, der im Umkreis der hebräischen Religionsideen liegen muss, könnte es erklärt werden, dass die freiwillige Armuth wirklich die anderen Merkmale des Essenismus nach sich gezogen habe. Und diese Aufgabe lässt sich nur an demjenigen Punkte der essenischen Sitte vollziehen, welcher derselben ausschliesslich angehört, nicht an solchen, welche sie mit anderen Erscheinungen auf jüdischem oder heidnischem Gebiete gemein hat.

Dieser Hauptpunkt unserer Untersuchung sind die heiligen Mahle der Essener, welche von den genannten Theologen nicht mit einem Worte in Betracht gezogen, ja nicht einmal nach dem Berichte des Josephus geschildert worden sind. Derselbe erzählt nämlich (B. J. 2, 8, 5): Nach dem Morgengebete „werden sie, jeder zu dem Geschäfte, welches er versteht, von den Vorstehern (oder Verwaltern, ἐπιμεληταί) entlassen, und wenn sie bis zur fünften Stunde hintereinander gearbeitet haben, versammeln sie sich dann wieder an einem Orte; und nachdem sie sich mit leinenen Schürzen gegürtet haben, waschen sie so den Körper in kaltem Wasser ab. Und nach dieser Reinigung (ἁγνεία) kommen sie in einem besonderen Hause zusammen, welches zu betreten keinem der anders Glaubenden gestattet ist; und sie selbst gereinigt kommen in den Speisesaal, wie in einen heiligen Tempel (ἅγιόν τι τέμενος). Und wenn sie sich mit Ruhe niedergelassen haben, so legt der Speisemeister nach der Reihe Brote vor, der Koch aber bringt jedem eine Schüssel mit einem Gerichte. Ueber der Speise betet vorher der Priester (προκατεύχεται ὁ ἱερεὺς

τῆς τροφῆς), und vor dem Gebete etwas zu kosten ist verboten; wenn er gespeist hat, betet er wiederum, und abwechselnd preisen sie Gott als den Verleiher der Speise. Dann legen sie die Gewänder als Heilige ab, und begeben sich bis zum Dunkel wieder an die Arbeit. Auf gleiche Weise speisen sie am Abend, wenn sie zurückgekehrt sind, indem die Fremden, die etwa da sind, bei ihnen sitzen." Wenn diese Schilderung noch nicht den deutlichen Eindruck gemacht hätte, dass es sich hiebei um Opfer und Opfermahlzeit handelt, so ergibt es sich unzweifelhaft aus folgenden Aussagen des Josephus (Antiqq. 18, 1, 5): „Indem sie in den Tempel Weihgeschenke senden, bringen sie keine Opfer dar, wegen des Vorzuges ihrer Reinigungen (ἁγνεῖαι), und indem sie desshalb von dem gemeinsamen jüdischen Heiligthume ausgeschlossen sind, vollziehen sie die Opfer in ihrem eigenen Kreise" (ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι). — „Zu Empfängern für die Einkünfte, und für alles, was die Erde trägt, erwählen sie gute Männer, und zu Priestern für die Opferung des Brotes und der Speisen" (ἱερεῖς διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων). Fangen wir mit dem letzten Datum an, so muss ποιεῖν *absolute* dasselbe bedeuten, wie ποιεῖν θυσίαν (z. B. Antiqq. 6, 8, 1). Diese nähere Bestimmung konnte wegen des leitenden Begriffes ἱερεῖς ausgelassen werden. Die Essener besitzen also Priester, und zwar nicht levitischer Herkunft, sondern gewählte, und die Opfer, welche dieselben darbringen, bestehen in dem Brote und den Speisen. Der Opferakt besteht in dem über den Speisen gesprochenen Gebete, und sofern die Essener alle Speise nur unter dieser Bedingung geniessen, sind alle ihre Mahlzeiten Opfermahlzeiten.

Indem wir diese Thatsachen näher zu verstehen versuchen, lassen wir einstweilen die Angabe des Josephus bei Seite, dass die Essener diese Opferhandlungen unternommen hätten, w e i l sie vom Tempel ausgeschlossen seien. So sehr es auffällt, von nicht levitischen Priestern und von Opfern ausserhalb des Tempels zu hören, so wurzelt doch die Praxis der Essener in einer ächt hebräischen Idee und einer weit verbreiteten Sitte. Die prophetische Idee, dass das Gebet das Opfer der Lippen sei, und die Gewohnheit der Juden ausserhalb Jerusalems, tägliche

Gebetsstunden parallel mit den Opfern im Tempel abzuhalten [1]), erscheint auch als die Grundlage der essenischen Opferhandlung. Wegen des Gebetes über den Speisen empfangen diese überhaupt den Charakter als Opfermahlzeit; wegen des Gebetes hat der Vorbeter den Charakter des Priesters. Aber wie kommen die Essener dazu, dass sie von jener Idee diese eigenthümliche Anwendung auf alle ihre Mahlzeiten machen? Dies gibt sich zu erkennen an dem Verhalten und den eigenthümlichen Merkmalen aller übrigen Theilnehmer an den Mahlzeiten.

Dieselben nehmen dem vorbetenden Priester gegenüber keinesweges die Stellung ein, welche den jüdischen Laien im Vergleich mit den aaronitischen Priestern angewiesen ist. Schon der Umstand ist von Wichtigkeit, dass die Essener nie andere als heilige Opferspeise essen dürfen. Josephus erzählt (B. J. 2, 8, 8): „Die, welche auf bedeutenden Vergehungen ergriffen sind, stossen sie aus der Gesellschaft. Der Ausgeschiedene geht aber häufig durch den traurigsten Tod unter. Denn durch die Eide und die Sitte gebunden, kann er auch nicht die von den Anderen bereitete Speise annehmen, grasessend aber und von Hunger verzehrt kommt er um. Desshalb freilich haben sie aus Erbarmen Viele in den letzten Zügen wieder aufgenommen, indem sie die Todesqual für eine genügende Sühne gelten lassen.“ Die Essener müssen sich also bei dem eigentlichen Eintritte in die Gesellschaft eidlich verpflichtet haben, nie mehr andere als Gott dargebrachte Speise zu geniessen. Hierin liegt aber eine sehr auffallende Analogie zu der Stellung der levitischen Priester, die ja ebenfalls ihren Unterhalt ausschliesslich von Gott geweihten Gaben zogen, sei es aus Opferdeputaten, oder Erstlingen, oder dem Zehnten, oder anderen Leistungen. Nur die Modalität ist verschieden, sofern vom Standpunkt der Essener nur die in ihrem Kreise durch Gebet Gott geweihten Speisen als heilige galten, und der excommunicirte Essener nirgendwo einen Ersatz dafür finden konnte und durfte, weil er eidlich sich verpflichtet hatte,

---

1) Woraus nach dem Untergang des Tempels sich die Anschauung entwickelt, dass das Gebet überhaupt an die Stelle des Opfers getreten sei. Vgl. Friedmann und Grätz in den theol. Jahrbüchern 1848. S. 356.

nie andere als solche heilige Speise zu geniessen. Dieselbe Analogie zum levitischen Priesterthume bietet die Lustration, welche alle Essener vornehmen, ehe sie sich zu ihrem heiligen Mahle versammeln. Die Abwaschung des ganzen Körpers geht sogar noch über die Reinigung der Hände und Füsse hinaus, welche den Priestern vor jeder Dienstleistung vorzunehmen geboten war (Exod. 30, 17—21.). Endlich ist nicht zu verkennen, dass die Essener weisse leinene Kleidung bei ihrer Feier tragen, wie sie den levitischen Priestern geboten war (Lev. 6, 3.). In der Hauptstelle erwähnt freilich Josephus nur, dass die Essener nach dem Schlusse des Mahles ihre Kleider als heilige ablegen, ehe sie sich wieder an die Arbeit begeben; es ist also vorauszusetzen, was er verschwiegen hat, dass sie dieselben nach der Lustration angelegt haben. Welcher Art diese heiligen Kleider sind, ergibt sich aber daraus, dass die Novizen neben Anderem jenen leinenen Schurz, in welchem die Lustration vorgenommen wird, und ein weisses Kleid, offenbar auch von Leinen, empfangen (B. J. 2, 8, 7: *τὸ προειρημένον περίζωμα καὶ λευκὴν ἐσθῆτα δόντες*). Daß *λευχειμονεῖν*, weisse Kleidung tragen, bezeichnet Josephus noch anderswo §. 3. als Hauptmerkmal der Sekte, und dasselbe bemerkt Philo von den ägyptischen Therapeuten bei der Schilderung ihrer Feier des siebenten Sabbaths (de vita contempl. p. 481 M.).

An diesen drei Zügen ist zu erkennen, dass die Essener überhaupt eine Priestergesellschaft darzustellen beabsichtigen. Hiemit steht die Uebertragung des Priestertitels auf die einzelnen Vorbeter nicht im Widerspruch. Denn sofern die Funktion nur durch Wahl übertragen wird, erscheint der Unterschied der Priester von den Uebrigen nur als relativer, und nicht als specifischer. Aber wie verhält sich nun dieses Priesterthum zur allgemeinen jüdischen Anschauungsweise? Ich meine, nachdem die besprochenen Merkmale der Essener uns ihren Anspruch darauf verrathen haben, Priester zu sein und als solche zu erscheinen, ist die Erklärung sehr einfach. Sie wollen den Charakter des Priesterkönigreiches verwirklichen, welcher dem Volke Israel Exod. 19, 6. zugesprochen war, aber durch die Erhebung des levitischen Stammes zurückgedrängt und so gut wie aus der Er-

innerung verloren war. Zugleich machen wir aber darauf aufmerksam, dass die Essener diese Idee in Formen sich anzueignen suchen, welche dem levitischen Priesterthume vorgeschrieben waren.

Ehe wir nun diesen Fund weiter verfolgen und erproben, müssen wir auf die übereinstimmenden Züge in den Feiern der ägyptischen Therapeuten hinweisen. Dieselben gebrauchen bei ihren heiligen Mahlzeiten *ὕμνοι παραβώμιοι* (Philo p. 484), ein Beweis zwar nicht dafür, dass sie einen Altar in ihrem Versammlungshause hatten, aber dafür, dass ihre Mahle als Opfermahle vollzogen werden, darauf deutet auch der Gebrauch des Salzes (p. 477) nach Maassgabe der Verordnung Lev. 2, 13., dass jedes Opfer mit Salz gewürzt werden solle. Wenn man daher meint, dass die Ebioniten mit Brod und Salz das christliche Abendmahl feiern (Clem. Hom. 14, 1. Diamartyria Jac. 4), so ist nicht der Wein durch das Salz ersetzt, sondern derselbe ist ganz ausgefallen, und der Genuss von Brod und Salz mit Vorausschickung des Dankgebetes erscheint dann vielmehr als Fortsetzung der essenischen Opfermahle, ohne dass die Anknüpfung der Handlung an den Tod Christi und seine Einsetzungsworte irgendwie zuverlässig verbürgt wäre.

Aus dem Standpunkte der Essener, den wir an den oben besprochenen Merkmalen erkannt haben, dass sie bei Verwirklichung des Priesterthumes die Vorschriften sich zum Muster nehmen, welche den levitischen Priestern gelten, erklärt sich demnächst ihre Enthaltung vom Weine. Den levitischen Priestern war es verboten, Wein zu trinken, so bald und so lange sie in Funktion am Tempel waren (Lev. 10, 9.). Wenn nun die Essener, denen Josephus (B. J. 2, 8, 5) ununterbrochene Nüchternheit nachsagt, und die Therapeuten (Philo de vita contempl. p. 483) überhaupt keinen Wein geniessen, so hängt diese Steigerung des den levitischen Priestern ertheilten Verbotes davon ab, dass sie stets in ununterbrochener priesterlicher Funktion stehen. Und Philo stellt noch dazu diesen Gesichtspunkt zur Erklärung jener Enthaltung auf: *νηφάλια γὰρ ὡς τοῖς ἱερεῦσι θύειν, καὶ τούτοις βιοῦν ὁ ὀρθὸς λόγος ὑφηγεῖται.* Wenn auch durchaus nicht behauptet werden kann, dass Philo und Josephus die Gesammterschei-

nung der essenischen Sitte von dem uns leitenden Gedanken aus darstellen, so können wir doch nicht umhin, durch diese beiläufige Bemerkung in unserer Hypothese bestärkt zu werden. Je weniger Philo selbst eine derartige Betrachtung der essenischen und therapeutischen Sitte befolgt, um so mehr scheint in dieser Bemerkung die eigene Ansicht der Sekte anzuklingen.

Auch die Enthaltung der Essener von der Ehe (Josephus Antiqq. 18, 1. 5. B. J. 2, 8, 1. Philo ap. Euseb. praep. ev. 8, 11, 14.) wird schwerlich durch den von Josephus angeführten Grund richtig erklärt, dass sie sich vor der Ueppigkeit und Untreue der Weiber hätten bewahren wollen, sondern nur durch das konsequenteste Streben nach levitischer Reinigkeit. Es liegt zwar kein Gesetz vor, dass die Priester während ihrer Dienstleistung am Tempel sich ebenso des Beischlafes, wie des Weines enthalten sollen. Das Gesetz Lev. 15, 18. erklärt nach seinem richtigen Sinne verstanden auch nicht den Beischlaf für verunreinigend (S o m m e r, bibl. Abhandlungen S. 226 ff.). Eben so sicher ist aber, dass die Verordnung über den Saamenfluss, der zufällig das Weib berührt, von früh an so verstanden worden ist, dass der Beischlaf unrein mache (Exod. 19, 15. 1 Sam. 21, 5. 2 Sam. 11, 4. Joseph. contra Apionem 2, 24.). Wenn nun die Essener stets in priesterlicher Reinheit sich darstellen wollten, so konnten sie unter Voraussetzung d i e s e r traditionellen Ansicht von der ehelichen Beiwohnung nicht anders verfahren, als überhaupt ehelos leben. Als Gesellschaft von Männern ergänzten sie sich desshalb durch Annahme und Erziehung von fremden Knaben (Jos. B. J. 2, 8, 1.). Indessen bei den palästinensischen Essenern ist die Ehelosigkeit nicht alleinherrschender Grundsatz. Ein Theil von ihnen lebte in der Ehe (B. J. 2, 8, 13.) ohne Zweifel auf Grund des richtigen Verständnisses des Gesetzes, dass die Vollziehung der ehelichen Beiwohnung überhaupt nicht verunreinige, zugleich mit der bestimmtesten Einsicht in die Pflicht das Geschlecht fortzupflanzen. Sie unterwarfen die Weiber, ehe sie dieselben heiratheten, ebenso einer dreijährigen Probezeit, wie die Novizen (§. 7), und nach einer dreimaligen Lustration wurde darauf die Ehe geschlossen, *εἰς πεῖραν τοῦ δύνασθαι τίκτειν*. Ob die Weiber dieser Klasse der Essener auch an den heiligen Mahlen theilgenommen

haben, wird sich schwer ausmachen lassen. Es liegt nur die Angabe des Josephus vor, dass dieselben die Lustrationen in Gewänder gehüllt vornehmen, welche die Männer mit dem leinenen Schurze begehen. Daraus folgt aber nicht einfach, dass sie auch mit den Männern an den nun folgenden Opfermahlen theilgenommen haben. Denn auch die höhere Klasse der Novizen nimmt nur an den Reinigungen, nicht jedoch an den Mahlzeiten Theil. Freilich werden die Novizen nach der dreijährigen Probezeit, welcher auch die Weiber unterliegen, zu den heiligen Mahlen zugelassen; aber es folgt nicht, dass die Weiber durch ihre Probezeit dasselbe erreichten, wie die männlichen Novizen, zumal da Josephus es ohne Schwierigkeit hätte sagen können. Die Abweichung in der Ehepraxis unter den Essenern selbst erklärt sich durchaus nicht bei der Annahme, dass ihre Enthaltsamkeit überhaupt aus einer dualistischen Entgegensetzung von Geist und Leib hervorgegangen sei, es müssten denn die Einen bei einer der nächstliegenden Folgerungen dem Principe untreu geworden sein. Dagegen erklärt sich die Uneinigkeit in diesem Punkte aus der eigenthümlichen Thatsache, dass die Essener in ihrer allgemeinen Intention, die höchste priesterliche Heiligkeit nach dem Gesetze zu normiren, theils das Gesetz richtig dahin verstanden, dass im ehelichen Leben als solchem nichts Unreines sei, theils das traditionelle Missverständniss von der Unreinheit des Beischlafes zur Consequenz der Enthaltung von der Ehe entwickelten. Im Kreise der ägyptischen Therapeuten finden sich auch Frauen als Theilnehmerinnen an den heiligsten Mahlen. Dass aber darunter verheirathete Frauen waren, ist nicht deutlich berichtet, und nach dem weiter entwickelten asketischen Charakter der Therapeuten nicht wahrscheinlich. Denn wenn Philo de vita contempl. p. 482 in der Schilderung der Feier des siebenten Sabbaths sagt: *συνεςιῶνται καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖςαι γηραιαὶ παρθένοι τυγχάνουσι τὴν ἁγνείαν*, — so deutet der Gegensatz zwischen den alten Jungfrauen und den *γυναῖκες* nicht nothwendig darauf hin, dass diess Gattinnen der Therapeuten gewesen sind. Es können ja auch Wittwen, oder solche Ehefrauen gewesen sein, welche um des therapeutischen Lebens willen sich der Ehe entzogen.

Die Enthaltung vom Genusse des Fleisches ist zwar direkt

und im Allgemeinen von den Berichterstattern nicht bezeugt, aber sie folgt für die Therapeuten daraus, dass als Bestand ihrer heiligen Mahle ausdrücklich Brod, Salz, Ysop bezeichnet werden (Philo p. 483. 484). Wenn ferner den Essenern nachgesagt wird: ὀ ζῶα καταθύοντες (Philo p. 457), die Essener aber keine andere als Opferspeise geniessen, so folgt daraus, dass sie überhaupt auf thierische Nahrung verzichtet haben müssen. Diese Thatsache enthält ein gesteigertes Interesse, wenn wir damit die Haltung vergleichen, welche die Essener gegen den Thieropferkultus im Tempel zu Jerusalem einnehmen. Josephus (Antiqq. 18, 1, 5.) sagt: „Indem sie in den Tempel Weihgeschenke senden, bringen sie keine Opfer dar, wegen des Vorzuges ihrer vorgeblichen Reinigungen (διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν); und indem sie desshalb von dem gemeinsamen Heiligthume ausgeschlossen sind, vollziehen sie die Opfer in ihrem eigenen Kreise". Wenn der Grund der Unterlassung von Thieropfern und der Enthaltung vom Fleischgenuss in der dualistisch begründeten Reflexion auf die Unreinheit des thierischen Lebens läge, so müsste man bei den Essenern eine ganz durchgeführte Abneigung gegen den jerusalemischen Tempel zu finden erwarten. Sie mussten denselben als Hauptstätte aller Unreinigkeit verworfen, und alle Verbindung mit demselben abgebrochen haben. Anstatt dessen aber erweisen sie demselben durch Weihgeschenke ihre Anerkennung, die auch angenommen zu sein scheinen, obgleich die Essener selbst aus dem Tempel ausgeschlossen waren. Dass sie an den Thieropfern im Tempel sich nicht betheiligen, erklärt ja Josephus selbst nur aus dem Vorzuge, den sie ihren eigenen Reinigungen und Opfern beilegen, nicht aus einer Verdammung der Thieropfer selbst. Freilich müssen wir den Pragmatismus in der Mittheilung des Josephus nach einer andern Seite hin in Anspruch nehmen. Der Opferdienst der Essener hängt mit ihren Reinigungen so untrennbar zusammen, dass sie nicht blos wegen ihrer Reinigungen sich vom Thieropfer im Tempel zurückgezogen, und nicht erst wegen ihrer Ausstossung von der Tempelgemeinschaft ihren Opferdienst ausgebildet haben werden. Sondern sie enthalten sich des unter dem levitischen Priesterthum stehenden Tempelkultus, weil sie ihren eigenen priesterlichen Kultus, der in Reinigung

und Opfer besteht, für genügend und für besser halten, und wegen der ausgesprochenen Prätension priesterlichen Charakters werden ihre Personen vom Tempel fern gehalten. Dieser Thatbestand ist vom Standpunkte beider einander entgegenstehenden Parteien ganz begreiflich. Wenn die Essener als Priester einen Opferkultus vollziehen zu können meinen, so haben sie kein Bedürfniss mehr, die Vermittelung der levitischen Priester anzusprechen. Dagegen die levitischen Priester müssen dem Anspruche der Essener an ein wirkliches Priesterthum mindestens die Exkommunikation von dem Orte des nationalen Kultus entgegengesetzt haben. Aber das Verfahren der Essener verhält sich zu der Einen nationalen Kultusstätte doch ganz anders, als etwa der Dienst der Höhen in den Zeiten der Könige. Sie erkennen ja das Privilegium des Tempels durch Weihgeschenke an, und dadurch, dass sie keine Thiere opfern, beobachten sie das Gesetz Lev. 17, 3 — 6., welches überhaupt das Schlachten von Thieren ausser an der Einen Kultusstätte verbietet, weil aller Genuss von Fleisch nur in der Form des Dankopfermahls stattfinden soll. Der Zusammenhang ist also der: die Essener wollten blos Opferspeise geniessen, sie erkennen aber an, dass Thieropfer nur im Tempel geschlachtet werden dürfen, desshalb enthalten sie sich aber nebst den Thieropfern auch des Fleischgenusses überhaupt. Man könnte daran denken, dass die Essener, indem sie doch das Privilegium des Tempels beachten, dort Thieropfer darbringen und demnach dort Opferfleisch essen konnten; jedoch ihre Ansicht von ihrem eigenen Priesterthume, sowie von dem vollkommenen Charakter ihrer Opfer liess ihnen diess von vorn herein nicht als Bedürfniss erscheinen, und überdiess wurde es ihnen nachträglich durch ihre Exkommunikation verwehrt. Die essenische Art des Opfers selbst verstösst aber nicht gegen die Regeln, in welchen das Privilegium der Einen Kultusstätte ausgesprochen ist. Zunächst ist Lev. 17. nur die Darbringung von Thieropfern an einem anderen Orte ausgeschlossen und mit dem Fluche bedroht; die Essener opfern aber auch keine Thiere, sondern vegetabilische Speisen. Dann ist der Tempel nur privilegirt für die Darbringung der Gaben an Jehova durch Feuer; die Essener jedoch opfern auch nicht durch Feuer, sondern durch Gebet. Indem das Ge-

setz an diese Modalität gar nicht denkt, und nicht denken kann, so durften die Essener die Meinung hegen, dadurch das Gesetz auch nicht zu verletzen; zumal, da sie nicht der Ansicht waren, ihre Sitte als allgemeingültige Kultusform dem Volke aufzudrängen, und den Tempeldienst in Jerusalem zu stürzen.

Unsere Anschauung von den Essenern ist durch den zuletzt erörterten Punkt nach einer anderen Seite hin erweitert worden, als wohin die früheren Merkmale wiesen.

In ihrer weissen Kleidung, in ihren regelmässigen Lustrationen vor der Opferhandlung, in ihrer Beschränkung auf den Genuss heiliger Speise, in ihrer Enthaltung vom Weine und theilweise von der Ehe erkannten wir das Streben, den priesterlichen Charakter in derselben Weise, oder in einer Steigerung der Weise darzustellen, welche den levitischen Priestern vorgeschrieben war. Sie lassen sich hierin leiten durch die beabsichtigte Analogie mit dem levitischen Priesterthum, dessen Attribute sie auf sich übertragen. Die Enthaltung vom Fleischgenusse dagegen verräth eine bestimmte Verzichtleistung auf ein Attribut des levitischen Priesterthumes, welches freilich demselben nicht unmittelbar zukommt, sondern nur durch Vermittelung der Anordnung der Einen Kultusstätte. Weil nur im Tempel Thiere zu opfern gestattet war, und dieser Dienst den levitischen Priestern oblag, so mussten hiebei die Essener die Analogie mit den levitischen Priestern verlassen; sie massten sich nicht an, auch Thiere zu opfern, sondern enthielten sich wegen der Unstatthaftigkeit dieser Funktion des Fleischgenusses überhaupt. In derselben Richtung, sich von den levitischen Priestern zu unterscheiden, scheint nun auch die Enthaltung der Essener vom Gebrauche des Salböles zu liegen.

Dieser Punkt in der Sitte der Essener ist freilich am allerschwierigsten aufzufassen. Josephus sagt (B. J. 2, 8, 3.): „Für Schmutz halten sie das Oel, und wenn einer unfreiwillig gesalbt ist, so wird der Körper abgewischt. Denn ein schmutziges und rauhes Ansehen zu haben, halten sie für gut, und durchaus weiss gekleidet zu sein“ (*κηλίδα ὑπολαμβάνυσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἐὰν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται, λευχειμονεῖν τε διαπαντός*). Nämlich es ist nicht leicht, die Motivirung der Abneigung der Essener gegen das Oel, welche Josephus bei-

fügt, zu verstehen. Er scheint allerdings andeuten zu wollen, dass die Essener das Oel als einen Luxusartikel nicht nur nicht selbst gebrauchen, sondern auch als ihres strengen Wesens unwürdig bei zufälliger Berührung verabscheuen. Allein die Worte λευχειμονεῖν διαπαντός finden darin noch nicht ihre Erklärung. Da vorher nur der Fall gesetzt ist, dass ein Theil des Körpers zufällig vom Oele berührt werde, so kann die Hochschätzung der weissen Kleidung hier nicht darum in Betracht kommen, dass sie auch Oelflecken an den Kleidern vermieden hätten. Denn die Reinlichkeit der Kleidung im Allgemeinen wird bei den Essenern nicht gerade sehr gross gewesen sein, wenn sie ein Kleid nicht eher ablegten, als bis es gänzlich abgetragen und zerrissen war (Jos. B. J. 2, 8, 4.). Vielmehr ist die Hochschätzung der weissen Kleidung als stehenden Merkmales (διαπαντός) neben dem Streben nach Rauheit der äusseren Erscheinung als Grund der Verwerfung des Oeles angegeben. Die weisse Kleidung aber ist uns als Merkmal des priesterlichen Charakters der Essener bekannt geworden. Wir werden also darauf geführt, dass das Oel nicht nur als Luxusartikel gemieden, sondern auch desshalb mit Aengstlichkeit verabscheut worden ist, weil es den stehenden priesterlichen Charakter der Essener zu beeinträchtigen schien. Diess kann dann aber nur als absichtliche Unterscheidung und Entgegensetzung gegen das levitische Priesterthum verstanden werden, welches gerade durch Salbung übertragen wurde (Exod. 29, 7. 21. Lev. 8, 12. 30. 10, 7.). Die Essener wollten Priester sein durch ihre israëlitische Abkunft, und durch ihren in der Askese erprobten Willen, und desshalb hüteten sie sich auch vor dem Scheine, als bedürften sie des Mittels, durch welches die Aaroniden zum Priesterthume erst eingeweiht wurden. Wenn wir diesen Umstand richtig gedeutet haben, so hat diess Merkmal der Selbstunterscheidung der priesterlichen Essener von den levitischen Priestern einen etwas anderen Sinn, als die Resignation auf Thieropfer und Fleischgenuss. In diesem Verhalten spricht sich der Gedanke aus, dass die Essener jenen ihre Ehre zugestehen, den Tempel zu bedienen. In der eben erörterten Abneigung gegen das Salböl dagegen ist das selbständige Ehrgefühl des freiwilligen, allgemein israëlitischen Priesterthumes

sehr stark gegen das Priesterthum der Einen Familie ausgedrückt. Diejenigen, welche unbedingt Gott nahen dürfen, brauchen nichts von den Mitteln, in welchen das statutarische Priesterthum der Aaroniden sich ausprägt, ja sie mussten den Schein vermeiden, als ob sie davon etwas hätten.

Das Resultat, welches sich uns aus der Analyse der kultischen Eigenthümlichkeiten der Essener ergab, dass sie eine Priestergesellschaft auf Grund des allgemein israëlitischen Priesterrechtes sein wollten, erklärt auch die hervorragenden socialen Eigenthümlichkeiten der Sekte. Diese sind die Verwerfung des Eides (Jos. B. J. 2, 8, 6. Philo p. 458), nachdem sie freilich bei der Aufnahme in die dritte Klasse einen feierlichen Eid hatten leisten müssen (Jos. §. 7.); die Verwerfung der Sklaverei in ihrem Kreise (Jos. Antiqq. 18, 1, 5. Philo p. 457. 482); und die Gütergemeinschaft (Jos. B. J. 2, 8, 3. 4. Philo quod omn. prob. liber p. 458). Wenn irgend etwas anderes, so lassen sich diese Züge der essenischen Sitte aus einer dualistischen Weltanschauung nicht ableiten. Aber auch die moralischen Reflexionen, mit welchen die Berichterstatter diese Thatsachen erklären, z. B. dass die Sklaverei entweder zur Ungerechtigkeit oder zur Auflehnung führe, öffnen nicht die Einsicht in deren eigentlichen Grund. Sondern aus dem priesterlichen Charakter der Essener ergibt sich das Streben nach Gleichheit, welches der Gütergemeinschaft bedarf, und die Sklaverei nicht dulden kann. Jene Würde verbietet ihnen aber auch den Eid. Denn sie sind als Priester immerwährend Gott nahe, und würden diesen Vorzug verläugnen, wenn sie zur Bekräftigung ihrer Worte noch einer besonderen Beschwörung Gottes sich bedienten. Jeder Eid, den ein Essener schwört, würde den Eid verletzen, durch dessen Ablegung er in das Priesterrecht eingetreten ist. In diesem Sinne erklären sie, nach Josephus Angabe, den Eid für schlimmer als Meineid, da der, welcher ohne Gott keinen Glauben zu finden meine, verdammt wäre, d. h. sich als solchen darstelle, der seinen Einweihungseid gebrochen habe (*ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασι τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ*).

Der priesterliche Charakter ist ferner der Grund jener sittlichen Strenge gegen sich selbst, und der Milde gegen Andere, welche die Berichterstatter den Essenern nachrühmen; die Güter-

gemeinschaft, welche die priesterliche Gleichheit darstellt, ist speciell noch der Grund der Armuth, wie der Genügsamkeit der Sekte; aber die Gütergemeinschaft hätte nicht ein Menschenalter lang ausgeführt werden können, wenn die Essener nicht wiederum in ihrer bescheidenen Lebensweise durch ihr priesterliches Selbstgefühl gestärkt und gehoben worden wären. Und dennoch hätte die essenische Gesellschaft in ihrer principiellen Eigenthümlichkeit und in ihren besonderen Einrichtungen durch jenen Idealismus nicht Bestand gewinnen können, wenn nicht in ihrer Grundrichtung die Bestimmung zur Sekte mitgesetzt gewesen wäre, und demnach auch bestimmte Einrichtungen in diesem Sinne getroffen worden wären. Dass die Essener für ihre Idee nicht die ausschliessliche und allgemeine Gültigkeit im jüdischen Volke in Anspruch nahmen, haben wir schon an ihrer Stellung zum levitischen Kultus in Jerusalem bemerken müssen. Darin liegt aber, dass nicht ein reformatorischer Trieb für das Ganze, sondern nur eine separatistische Neigung für sich selbst sie beseelte. Die Vergleichung des Essenismus mit dem Christenthume wird diese Thatsache erhärten. Kurz, der Essenismus hatte nur dazu Anlage, Sekte zu werden; und diese innerliche Beschränktheit giebt ihm die Kraft, solche Einrichtungen zu treffen, welche ihm wirklich einen relativ langen Bestand gesichert haben. Also zuerst die Gütergemeinschaft, die immer nur auf sektirerischer Grundlage unternommen werden kann, und die in diesem Falle auch nur desshalb anschlug, weil sie auf Armuth und Betriebsamkeit sich stützte, und nicht von habsüchtigen Motiven begleitet war. Dann die unbedingte Folgsamkeit gegen die Vorsteher in allen die Gemeinschaft angehenden Dingen (Jos. B. J. 2, 8, 6.), welche der Recipiende eidlich zu geloben hatte (§. 7). Ferner die eidliche Versicherung des Recipienden, die Satzungen auf keine andere Weise Jemandem mitzutheilen, als wie er sie selbst erfahren hat, die Bücher der Sekte und die Namen der Engel geheim zu halten (§. 7). Endlich das Noviziat, und die Klassenabtheilung. „Demjenigen, der nach ihrer Gesellschaft strebt, wird nicht sogleich Zutritt gewährt, sondern indem er auf ein Jahr aussen bleibt, unterwerfen sie ihn derselben Lebensweise, nachdem sie ihm ein kleines Beil und den vorerwähnten Schurz und ein weis-

ses Kleid gegeben haben. Wenn er aber in dieser Zeit die Probe der Enthaltsamkeit abgelegt hat, so hat er näheren Zutritt zu der Lebensweise, und nimmt an den höheren Reinigungsgebräuchen Theil (*καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει*); wird aber zu den gemeinschaftlichen Mahlen (*συμβιώσεις*) noch nicht zugelassen. Denn nach dem Beweise seiner Kraft (zur Enthaltsamkeit) wird in anderen zwei Jahren seine Gesinnung (*τὸ ἦθος*) geprüft; und wenn er würdig sich gezeigt hat, so wird er dann in die Gesellschaft aufgenommen. Bevor er aber die gemeinsame Speise berührt, schwört er furchtbare Eide", die sowohl die sittlichen und religiösen, als auch die gesellschaftlichen Verpflichtungen betreffen (Jos. B. J. 2, 8, 7). Die Lebensweise, an welcher schon der Novize der unteren Klasse theilnimmt, umfasst ausser den bekannten Enthaltungen offenbar manche Uebungen der äusseren Reinigkeit. Das Beil namentlich, welches ihm als Insigne gegeben wird, dient zur Oeffnung der Grube, in welcher mit äusserster Vorsicht die Nothdurft verrichtet wird, und welche danach wieder zugeworfen werden muss (§. 9). Demnach wird auch der Novize dazu angehalten worden sein, sich den Lustrationen zu unterwerfen, die nach der für verunreinigend erklärten Verrichtung der Nothdurft angeordnet waren. Im Unterschiede von solchen und ähnlichen, nicht weiter angegebenen Reinigungen heisst die tägliche Lustration, welche der Opfermahlzeit vorhergeht, und zu welcher die Novizen des oberen Ranges zugelassen werden, *τὰ καθαρώτερα πρὸς ἁγνείαν ὕδατα;* aber erst ein dritter Schritt führt zu der vollen Theilnahme an der Gesellschaft, zu den Opfermahlzeiten selbst. Man wird wohl die beiden Klassen der Novizen bei der Klassenabtheilung [1]) mitzurechnen haben,

---

1) Lutterbeck S. 289 will die untere Klasse der Novizen nicht unter den vier Klassen der Sekte mitrechnen, weil sie nach Josephus noch ganz ausserhalb des Ordens gestanden hätten. Indessen das *ἔξω μένειν* bezieht sich blos auf die Opferhandlung und ihre nächste Vorbereitung, während das weisse Kleid und die Theilnahme an der allgemeinen Lebensweise die Zugehörigkeit auch dieser Novizen zur Sekte beweist. Uebrigens kann dann L. nur durch einige falsche Kombinationen, sowie durch einen exegetischen Fehler (*καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει*, er nimmt an dem Heiligungsbade der

von welcher Josephus (§. 10) sagt: „Sie sind nach der Zeitdauer ihres enthaltsamen Lebens in vier Klassen getheilt; und in dem Maasse stehen die Jüngeren den Aelteren nach, dass wenn sie dieselben berühren, jene (offenbar die Aelteren) sich abwaschen müssen, als wenn sie sich mit einem Fremden verunreinigt hätten." Im Vergleiche mit den vollberechtigten Mitgliedern darf man wohl die gewählten Verwalter und Priester (Antiqq. 18, 1, 5) als die höchste, vierte Klasse ansehen. Freilich wird auf diese nicht gerade nothwendig der Altersunterschied anzuwenden sein, welchen Josephus als Maasstab der Eintheilung angibt, und der auf das Verhältniss der drei unteren Klassen jedenfalls passt. Indessen wird auch wohl bei den Wahlen jener Vorsteher die Rücksicht auf die Zeit ihrer Theilnahme an der Sekte regelmässig obgewaltet haben. Wenn nun schon die Klassenabtheilung überhaupt und die damit zusammenhängende strenge Disciplin den sektirerischen Charakter der Essener ausdrückt, so ist besonders beachtenswerth, mit welcher Schroffheit das Princip der priesterlichen Heiligkeit zur Abgrenzung der verschiedenen Klassen unter sich verwendet worden ist, dass die Mitglieder der je tieferen Klasse von denen der höheren schon als unrein angesehen werden mussten. Es ist anzunehmen, dass die Essener das Princip der levitischen Reinheit noch in anderen Zügen über den gesetzlichen Bestand hinaus entwickelt haben. Dahin gehört z. B. die Strenge der Sabbathsruhe, welche ihnen sogar verbot die Nothdurft zu verrichten; ferner ihre Observanz nicht in Gegenwart Anderer oder nach der rechten Seite hin auszuspucken (Jos. §. 9).

Demnach ist aber um so weniger zu zweifeln, dass die Essener aus dem Grunde des eigentlichen Judenthumes hervorgegangen sind, und nicht einer Mischung heidnischen und jüdischen Wesens ihren Ursprung verdanken. Aber es ist möglich, dass sie heidnische Elemente sich angeeignet haben. Man hat

---

Gereinigteren Theil) die vier Klassen ermitteln. Sehr mit Unrecht wiederholt ferner L. die Vermuthung, dass die von Epiphanius genannten Sampsäer, Ossener, Elkesäer die drei oberen Klassen der Essener seien. Denn die Elkesaiten oder Sempsäer sind eine judenchristliche Sekte, und die Ossener sind die Essener selbst.

sich jedoch sehr vorzusehen, dass man nicht die philosophische Auffassungsweise der Berichterstatter ohne Noth auf die Meinung der Essener selbst überträgt. Als ein Hauptstück heidnisch gearteter Sitte bei den Essenern gilt ihr Sonnencultus, den unter den neuesten Bearbeitern sowohl Zeller (S. 588) als Lutterbeck (S. 277. 282) von den Pythagoräern ableiten, wiewohl der Letztere mit Ablehnung eigentlich abgöttischen Sinnes; während Ewald (S. 428) darin „das ringende Suchen eines neuen ihnen selbst noch unbekannten Gottes der wahren Religion“ erkennen will. Nun sagt aber Philo (p. 475) von den Therapeuten nichts weiter als Folgendes: „Zweimal an jedem Tage pflegen sie zu beten, um die Morgenröthe und um den Abend; beim Aufgang der Sonne, indem sie um einen glücklichen Tag, den wahrhaft glücklichen Tag bitten, dass nämlich ihr Gemüth von dem himmlischen Lichte angefüllt sei; beim Untergang aber, dass ihre Seele, von der Last der Wahrnehmungen und wahrgenommenen Dinge befreit, mit sich selbst zu Rathe gehen und der Wahrheit nachspüren möge.“ Philo sagt also gar nicht, dass diese Gebete an die Sonne gerichtet seien. Und was den angegebenen Inhalt betrifft, so wird derselbe freilich gänzlich auf die Rechnung Philo's zu setzen sein. Denn Josephus sagt von den Essenern (B. J. 2, 8, 5): „Bevor die Sonne aufgegangen ist, sprechen sie nichts Gewöhnliches, vielmehr einige von den Vätern überlieferte Gebete (πάτριοι εὐχαί), gleichsam bittend, dass sie aufgehen möge.“ Wie schon der traditionelle Charakter dieser Gebetsformeln, im Vergleich mit dem uns bekannt gewordenen jüdischen Typus der Sekte, es ausschliesst, dass sie an die Sonne als Gott gerichtet worden seien, so hebt ja auch Josephus nur den Schein hervor, dass es sich in ihnen um den Aufgang der Sonne handle, um seinen nicht jüdischen Lesern gefällig zu sein. Wir können dagegen gar nicht zweifeln, dass die formulirten Gebete — denn an solche müssen wir auch bei den Therapeuten denken — dem täglichen Morgen- und Abendopfer im Tempel entsprechen (Exod. 29, 39), nach der oben angeführten Regel, dass das Gebet Surrogat des Opfers sei. Also auch diese Sitte findet ihre Erklärung vollständig und ausschliesslich in jüdischen Grundsätzen.

Auch die Art, wie Philo im Allgemeinen das philosophische Streben der Essener umschreibt (quod omn. prob. liber p. 458), ist eigentlich nicht geeignet, das Vorurtheil, in welchem er selbst schreibt, und welches darum noch jetzt vielfach herrscht, zu bestätigen. „Von der Philosophie überlassen sie den logischen Theil, als zur Tugend entbehrlich, den Wortklaubern, den physischen Theil, soweit es nicht das Dasein Gottes und die Entstehung der Welt betrifft, als zu hoch für die Menschen, den Schwätzern. Aber um den ethischen Theil bemühen sie sich sehr wohl, indem sie sich der von den Vätern überlieferten Gesetze bedienen, welche der menschliche Geist ohne göttliche Begeisterung nicht fassen könne.“ Hierin gesteht aber der philosophische Berichterstatter zu, dass eigentliche Philosophie bei den Essenern nicht heimisch ist. Wie sich schon nichts von Logik und Physik bei ihnen findet, so bezeugt Philo ja auch nicht, dass die Essener ein eigenthümliches philosophisch-ethisches Princip verfolgen, sondern dass ihre Sitte und die Belehrung darüber auf der heiligen Schrift ruht, wie es bei den übrigen jüdischen Parteien der Fall ist. Und wenn sie freilich die Schrift in einer speciellen Richtung für ihr Leben ausgebeutet haben, so hat sich uns ja ergeben, dass ihr Princip nicht vom Pythagoräismus entlehnt, sondern aus dem Grunde des hebräischen Religionsbewusstseins geschöpft war.

Das Vorurtheil für ein philosophisches Element in der Bildung der palästinensischen Essener würde freilich wieder Vorschub erhalten, wenn sie wirklich, wie Zeller (S. 584) angibt, allegorische Schriftauslegung geübt hätten. Aber die Aussage des Philo (quod omn. prob. liber p. 458), welche Zeller dafür beibringt, erheischt eine andere Auslegung. Philo berichtet von den Versammlungen der Essener am Sabbath, in denen sie sich mit der heiligen Schrift beschäftigen: *εἶθ᾽ ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ᾽ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Dieser zweite Satz soll den Gebrauch der allegorischen Interpretation aussagen; aber dieser Sinn ist schon durch den vorhergehenden ausgeschlossen. Es heisst, dass der Eine aus der Schrift vorliest, der Andere aber eine Beleh-

rung daran knüpft, indem er das Unverständliche übergeht und bei Seite lässt. Das ist aber das gerade Gegentheil des Strebens, durch allegorische Auslegung aus dem Unverständlichen Wahrheit herauszulocken. Der zweite Satz nun gibt den Grund dieses Verfahrens an, dass man die unverständlichen Stücke der Schrift keiner Erläuterung unterwirft; weil nämlich kein Bedürfniss neuer Schriftforschung da ist, weil hauptsächlich durch sinnbildliche Handlungen in der Nacheiferung altüberlieferter Muster bei ihnen das Weisheitsstreben verfolgt wird. Der logische Nachdruck liegt auf der Nachahmung der alten Muster, wegen deren das nichtverständliche in der Schrift übergangen werden kann. Wenn nun das ganze Treiben der Essener als *φιλοσοφεῖν διὰ συμβόλων* bezeichnet wird, so hat man dem ganzen Zusammenhange gemäss nicht an theoretisches, sondern an praktisches Streben nach Weisheit zu denken, und danach modificirt sich auch der Sinn von *σύμβολα*, worunter ebensowohl feststehende sinnbildliche Handlungen als Wahrheiten verstanden werden können, dahin, dass dabei nur an das System der essenischen Reinigungen gedacht werden kann. Es heisst also, dass die Essener ihre Schriftforschung nicht auf das Unverständliche ausdehnen, da sie nach altüberlieferten Mustern, in feststehenden symbolischen Handlungen ihre Eigenthümlichkeit ausprägen.

Es bleibt daher zum Beweise der philosophischen Bildung der Essener nichts weiter übrig, als die ihnen von Josephus (B. J. 12 ff., 11) nachgesagte Ansicht vom Verhältniss zwischen Seele und Leib, welche in dieser Gestalt allerdings auf ein dualistisch gefasstes Schema von Geist und Materie zurückweist. Jedoch müssen wir Anstand nehmen, die Darstellung des Berichterstatters gerade an dieser Stelle für unmittelbar zuverlässig zu halten; da er in der gleich angeknüpften Schilderung der essenischen Ansichten von Paradies und Scheol die fremden Farben griechischer Mythologie aufträgt. Hat er hier offenbar nicht die einfachen Aussagen der Essener mitgetheilt, so darf man billig zweifeln, ob es wirklich Vorstellung der Essener gewesen ist, dass „die Seelen, aus dem feinsten Aether kommend, durch eine heftige Sehnsucht herabgezogen, von den Leibern wie von Gefängnissen umfasst würden“! Wenn man dagegen zugestehen

muss, dass die Essener das irdische Leben als Knechtschaft empfunden haben, so bedarf man zur Erklärung dieser Vorstellung keines metaphysischen Dualismus, sondern kann die Erklärung ohne Schwierigkeit in der supranaturalen Richtung des späteren Judenthums finden, an welcher die Essener offenbar theilgenommen haben.

Bei den palästinensischen Essenern vermögen wir also keine sichere Anzeichen einer auf Grund ihrer asketischen Lebensrichtung angeeigneten dualistisch-philosophischen Bildung zu entdecken, obgleich wir die Unmöglichkeit dieser Thatsache durchaus nicht behaupten. Aber dies ist wirklich das Gleichgültigere. Von grösserem Interesse wäre jedenfalls, wenn wir eine Ahnung von dem Inhalte der Bücher hätten, deren Geheimhaltung der Candidat der dritten Klasse beschwören musste, und davon, in welchem Zusammenhange die Namen der Engel solche Wichtigkeit für die Sekte hatten (B. J. 2, 8, 7). Ferner richtet sich die Aufmerksamkeit natürlich auf die Frage, wie die Essener sich zu der jüdischen Messiaserwartung verhielten, und um so schärfer, als die Essener ihren Patriotismus durch die äusserste Standhaftigkeit unter den Verfolgungen der Römer bewährt haben (§. 10), was sie als gräcisirte Juden gewiss nicht gethan hätten. Die aus jenem Interesse hervorgegangene Vermuthung, dass das Buch Henoch dem essenischen Lehrkreise angehöre, ist jedoch von Dillmann (das Buch Henoch S. LIII.) mit Recht abgewiesen worden. Dagegen das von Josephus aufgestellte theoretische Merkmal der Richtung der Essener, dass sie an das ausschliessliche Walten der göttlichen Vorherbestimmung glauben (Antiqq. 13, 5, 9), ist ebenso bedeutungslos für ihre Charakteristik, wie die entsprechenden Grundsätze, welche Josephus von Pharisäern und Sadducäern angibt.

Anders steht es offenbar mit den Therapeuten in Aegypten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass sie Essener sind, aber Philo (de vita contempl. p. 471) unterscheidet sie als Theoretiker von den Essenern als den Praktikern, weil sie gemäss der Culturstellung der Juden in Aegypten philosophische Bildung in sich aufgenommen haben. Daher ist auch ihre Sitte im Vergleich mit den palästinensischen Essenern abgewandelt. Sie leben nicht

in praktischer Beschäftigung, sondern nur in Beschaulichkeit, und desshalb sind sie wirkliche Eremiten, welche das städtische Leben grundsätzlich verlassen, und in Gärten oder Einöden hausen (p. 474). Sie sind zahlreich in allen Nomen Aegyptens; am See Möris aber hat sich jene Gemeinschaft des Eremitenlebens entwickelt, welche Philo näher beschreibt. Wenn wir seine Schilderung für zuverlässig halten dürfen, so hat sich das feste cultische Gepräge, das die palästinensischen Essener tragen, bei den ägyptischen Brüdern verwischt. Anstatt täglicher gemeinsamer Opfermahlzeiten finden sich bei diesen feierliche Mahlzeiten nur am Sabbath und in gesteigerter Weise am siebenten Sabbath, deren Zweck und Bedeutung nicht mehr recht deutlich ist. Die Enthaltsamkeit steigert sich während der Wochentage zum regelmässigen Fasten bis nach Sonnenuntergang, um nicht die des Tages allein würdige geistige Beschäftigung zu unterbrechen; (p. 476) einzelne Mitglieder fasten drei, ja bis sechs Tage. Hierin ist der Grund der essenischen Enthaltsamkeit nicht erhalten. Der Gesichtspunkt einer bestimmten, statutarisch begründeten Heiligkeit hat einer absichtlichen Sorglosigkeit für das leibliche Ergehen Platz gemacht. Und demnach werden auch die Mahlzeiten am Sabbath, an denen ihr ursprünglicher Charakter freilich noch durchscheint, vielmehr nur als Muster der Mässigkeit und Bedürfnisslosigkeit angesehen und gerühmt. Philo's Bericht ist jedenfalls auch in mancher Hinsicht unvollständig, z. B. dass er nichts von den Lustrationen der Therapeuten erzählt, die sie gewiss nicht unterlassen haben. Jedoch erkennt man an dem System des Fastens bei den Therapeuten, dass sich ein Element in deren Leben eingemischt hat, welches auf die Essener nicht eingewirkt hat. Das ist allerdings die philosophische Cultur in der Gestalt, welche Philo vertritt, und worin die Neupythagoräer auf ihrem Gebiete übereinstimmen. Die beschauliche und enthusiastische Seite des therapeutischen Lebens (p. 475) hat ihr Motiv an der abstract-transcendentalen Steigerung der Gottesidee; die praktische und asketische Seite ihres Lebens hat ihr Motiv an der Voraussetzung des Widerspruches von Geist und Leib, der nur durch Unterdrückung des Leibes aufgelöst werden könnte. In diesen beiden Grundgedanken bewegt sich aber die philo-

sophische Cultur jenes Zeitalters in Aegypten. Die sichere Gewähr dafür, dass die Therapeuten diesen Standpunkt einnahmen, obgleich sie gesetzestreue Juden zu sein meinen, ist das zweimalige Zeugniss des Philo (p. 475. 483), dass sie der allegorischen Interpretation der heiligen Schrift sich bedient haben.

Aus unserer ganzen Darstellung ergibt sich, dass die ursprüngliche Gestalt der Sekte die Essener in Palästina sind, und dass ihre bestimmt begränzte asketische Richtung erst in Aegypten die Unterlage des philosophischen Dualismus gewonnen hat, welcher dann die Enthaltsamkeit über das ursprüngliche Maass hinausgetrieben, und ihr eine andere Färbung verliehen hat. Aber von wem haben die Therapeuten dieses Element aufgenommen? Philo will weder noch darf er als der Urheber der Anschauung gelten, welche bei den Therapeuten heimisch ist. Er deutet nicht nur selbst auf den alten Bestand der therapeutischen Sekte und auf den Gebrauch alter allegorisirender Schriften in ihrem Kreise hin (p. 475), sondern er ist bekanntlich selbst nicht der erste Urheber jener durch allegorische Schrifterklärung vermittelten jüdisch-griechischen Weisheit. Vielmehr weist ausser seiner allegorischen Methode der praktische Charakter seiner Weisheit, die Forderungen der Entsinnlichung und Beschaulichkeit, welche er zum Zwecke der höchsten Erkenntniss aufstellt, und welche im Kreise der Therapeuten verwirklicht werden, darauf hin, dass seine Weisheit aus der therapeutischen Sekte hervorgegangen ist. Von den Neupythagoräern aber haben die Therapeuten ihre dualistische Anschauung und übertreibende Enthaltsamkeit so gewiss nicht entlehnt, als sie ein bedeutend höheres Alter in Anspruch nehmen dürfen. Wir haben im Gegentheil die Frage zu überlegen, ob nicht die von den Neupythagoräern eingeschlagene Richtung der griechischen Philosophie, welche auf dem Grunde dualistischer Weltanschauung, um die Gotteserkenntniss durch Offenbarung zu erreichen, in ein System von Reinigungen und Enthaltungen einging, ihren Anstoss von den Therapeuten empfangen habe. Denn wenn Apollonius von Tyana neben der Verwerfung aller blutigen Opfer sich in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss, sowie von der Ehe bewegt, und die leinene Priesterkleidung trägt (Zeller S. 506. 509), so scheint

diess keinem anderen als dem essenischen Muster nachgebildet zu sein, geschweige denn der schmutzigen Bettelhaftigkeit der indischen Asketen, von denen Apollonius seine Weisheit geholt haben soll. Zeller (S. 493) räumt es ein, „dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das selbstbewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der griechischen Philosophie bis zum Auftreten des Neupythagoräismus theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist.“ Von wo ist aber dieses eigentlich religiöse Element in die griechische Philosophie eingedrungen? Zeller fertigt mit Recht alle die Hypothesen ab, welche es im Umkreise der heidnischen Religionen des Orientes suchen, und bleibt bei dem Gedanken einer Einwirkung des Judenthumes auf die Entstehung der neupythagoräischen Richtung stehen. Allerdings hat der abstract-transcendentale Gottesbegriff, der sich in derselben ausprägt, nirgends eine nähere Analogie als im alttestamentlichen Monotheismus, und dem praktischen Habitus der Pythagoräer entspricht nichts näher als die essenisch-therapeutische Sitte. Und da wir deren eigentlich jüdischen Ursprung erkannt haben, so werden wir mit grösserer Zuversicht, als Zeller, die Abhängigkeit des Neupythagoräismus vom essenischen Judenthume vermuthen dürfen. Aber freilich, nun kehrt die oben aufgestellte Frage mit um so stärkerem Gewichte wieder, woher die Therapeuten und Philo den Anstoss zu der dualistischen Umprägung ihrer Sitte und Theologie empfangen haben. Es ist doch auffallend, dass, wie Zeller (S. 498) hervorhebt, die philosophische Richtung, in welcher die Neupythagoräer und Philo zusammengehören, bei den Juden sich schneller und kräftiger, als in der gesammten hellenischen Wissenschaft vor Plotin entwickelt hat. Zeller findet die Lösung in der Vermuthung, „dass der jüdische und der griechische Alexandrinismus schon in ihrer Wurzel zusammenhingen, und dass sich diese ganze Denkweise erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt habe.“

Diese Vermuthung können wir von der über die Essener gewonnenen Ansicht aus nur bestätigen, aber auch noch etwas

bestimmter fassen. Zur Erklärung der Eigenthümlichkeit des Essenismus selbst haben wir freilich jene Anschauung Zeller's nicht gelten lassen können; jedoch nachdem wir sowohl seinen wesentlich jüdischen Ursprung, als auch seine Abweichung von dem stabilen und conservativen Judenthume ermittelt haben, durch welche er sich zur Aufnahme fremder Elemente qualificirt, dient er uns zur Erklärung jenes wichtigen und schwierigen Problems der Religionsgeschichte. Die gemeinsame Wurzel des Philonianismus und des Neupythagoräismus ist nämlich der in Aegypten degenerirende und mit heidnischer physikalischer Weltanschauung sich befruchtende Essenismus, oder die Sekte der Therapeuten. Um diesen Vorgang richtig zu verstehen, muss man nur nicht voraussetzen, dass der ägyptische Essenismus in seiner heidnischen Umgebung, mit welcher er in geistigen Wechselverkehr trat, den Dualismus als Dogma vorfand und mechanisch in sich aufnahm, dagegen seinen Monotheismus und seine Askese den Heiden einübte. Sondern die Mischung beider Elemente geht in der Weise des unbewussten praktischen Lebensverkehres vor sich, welche mit Recht von Georgii zur Erklärung der Lehrweise Philo's geltend gemacht worden ist. Die dogmatische Fassung der Gedanken, welche diese Mischung von Jüdischem und Heidnischem darstellen, ziemlich gleichzeitig und gleichartig bei Philo und bei den Neupythagoräern, ist erst das Resultat, nicht der Grund dieses Verkehres. Der Grund desselben ist auf Seiten der heidnischen Bildung der Drang nach religiösphilosophischer Erneuerung über die Formen der dogmatischen und skeptischen Philosophie hinaus; auf Seiten der jüdischen Bildung ein durch langen Umgang mit griechischer Philosophie und durch Entwöhnung von dem echten Typus der hebräischen Religion genährtes Gefühl der Verwandtschaft mit dem heidnischen Streben. In dem Drange nach dualistischer Weltanschauung offenbart das classische Heidenthum seinen Verfall und seine Verzweiflung an sich selbst; in dem Triebe, sich mit positiv religiösen Funktionen zu erfüllen, die wiederum einen monotheistischen Grundgedanken fordern, zeigt sich die Zugänglichkeit desselben für fremden religiösen Einfluss. Wenn nun das Judenthum diesem Drange entgegenkommt, und in einen gemeinschaft-

lichen Process aufnehmend und mittheilend eingeht, so ist zu beachten, dass dazu nur das essenische Judenthum fähig war, welches in seiner Gleichgültigkeit gegen den nationalen Cultus die Anlage mit sich führte, den concreten Grundgedanken der hebräischen Religion aus den Augen zu verlieren. Aber die positive, gestaltbildende Kraft in diesem Processe ist durchaus auf Seiten des Judenthums, schon desshalb, weil es als geschlossene Sekte in jene Gährung eintrat. Wir können demnach den von Zeller (S. 498) erhobenen Anspruch nicht zugeben, dass den grösseren Beitrag zu dieser Mischung jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben müsse. Denn der Reichthum der einzelnen Begriffe, den ja freilich auch Philo nur aus den griechischen Schulen entlehnte, ist in dem Process, der uns beschäftigt, nur der Stoff, welcher als Mittel der zu gestaltenden Weltanschauung dient; eine positive Kraft der Gestaltung erwartet aber die griechische Bildung nur von einer anderen Seite her, wenn sie die Lösung der Räthsel des Wissens nicht mehr vom Denken, sondern nur von der religiösen Reinigung und Erhebung erwartet. Wenn nun ferner die dualistische Weltanschauung das eigenthümliche Element ist, welches die heidnische Bildung zu dieser Mischung beibringt, freilich nicht als fertiges Dogma, sondern als dunklen Drang, so ist der Gedanke daran nur dadurch zum Stehen gekommen, dass er seine Ergänzung an einem energischen Monotheismus fand. Das heisst, nur das monotheistische Judenthum, welches sich das Gefühl vom Gegensatze des Geistes gegen die Materie sympathetisch aneignete, konnte zuerst das Gefühl zum Gedanken erheben. Desshalb ist es nicht auffallend, dass diese wesentlich heidnische Anschauung von Philo früher und deutlicher gefasst ist, als auf dem Gebiete des Heidenthums selbst. Und nur die essenische Askese hat das religiöse Bedürfniss der an sich selbst irre gewordenen Philosophie zur Klarheit und Bestimmtheit gebracht; da diese Form der Frömmigkeit allein zwischen der dualistischen Voraussetzung und dem transcendentalen Ziele vermitteln konnte, zwischen welchen Polen sich die gemeinsame Anschauung bewegt. Also unzweifelhaft sind die Therapeuten das aktive und anregende Ferment für die mit dem Neupythagoräismus anhebende und

mit dem Neuplatonismus abschliessende Epoche der griechischen philosophisch-religiösen Bildung, deren Heimath ja notorisch Aegypten ist.

Andererseits ist nun aber weder der Monotheismus, noch die Askese, welche auf heidnischem Gebiete reproducirt wurden, der Art, dass darum die Neupythagoräer und Neuplatoniker essenische Juden geworden wären. Denn schon im Kreise der Therapeuten geht Hand in Hand mit der Ausprägung der dualistischen Weltanschauung die Entleerung des jüdischen Monotheismus von aller geschichtlichen Bestimmtheit, zur blos metaphysischen und mystischen Auffassung des schrankenlosen, übersinnlichen Seins. Und die Askese der Therapeuten hat bis auf wenige Spuren ihre nationalgeschichtliche Substruction durch den Gedanken der priesterlichen Heiligkeit an den ganz kosmopolitischen Gedanken der Flucht des Geistes vor der Materie hingegeben. Aber wenn nicht die Therapeuten in der freundlichen Berührung mit dem heidnischen Culturdrange die specifische Bestimmtheit ihres Monotheismus und ihrer Askese aufgegeben hätten, wenn sie nicht selbst wesentlich heidnisch geworden wären, — wie ja Philo's Schriftauslegung vom Verständniss der hebräischen Religion ganz verlassen ist, — so hätten sie die weitgreifende restaurative Einwirkung auf das gebildete Heidenthum nicht so ausüben können, dass dasselbe die heidnische Stufe festhielt. Und die Erfolge dieser Hingebung des ägyptischen Essenismus an das heidnische Bildungsprincip sind grossartig genug gewesen. Nicht nur der Neuplatonismus, sondern auch der christliche Gnosticismus sind aus dieser Mischung hervorgegangen, und wenn beide Richtungen, jede in ihrer Art, unternehmen konnten, dem Christenthume Concurrenz zu machen, so ist es, weil der Essenismus die plastische Grundkraft in ihnen ist. Wir unterlassen es, diese Perspektive weiter zu verfolgen, und fragen demnächst, wie sich der echte, seinem jüdischen Grundgedanken treue Essenismus zum Christenthume verhält, und wie er sich im geschichtlichen Verkehre zu demselben verhalten hat.

Die Analogie des Essenismus zum Christenthume in der Verwirklichung des allgemeinen Priesterthums liegt auf der Hand

(1 Petr. 2, 5. 9; Apoc. 1, 6). Aber die Art, in welcher diese Idee vollzogen wird, ist auf beiden Seiten grundverschieden. Im Christenthume ist diese Idee getragen durch die Idee der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, das Priesterthum der Christen, in welchem sie Gott nahen, Gott schauen, ist auch nach seinem Prädicate *βασίλικον ἱεράτευμα*; es gibt die Gewissheit der vollen Freiheit und der Theilnahme an der Herrschaft Christi über die Welt (Apoc. 6, 10; 1 Cor. 4, 8; 2 Tim. 2, 12). Dagegen das Priesterthum der Essener hat durchaus nicht königliche, sondern knechtische und schwächliche Gestalt. Es ist mit der Schranke behaftet, die es eigentlich umgehen will, und die doch erst von Christus aufgehoben wird; nämlich es ist an die Bedingung der levitischen Reinheit gebunden, von welcher die Christen als solche frei sind (Marc. 7, 14—23). Indem die Essener sich über die Vermittlung des aaronitischen Priesterthumes hinwegzusetzen suchen, finden sie doch keinen anderen Stoff zur Ausprägung ihres priesterlichen Charakters, als die geschärften Bedingungen ritueller Reinigkeit. Nur in der ängstlichsten Enthaltung von aller Unreinheit versuchen sie es, Gott zu nahen. Das ist aber eben nur die Steigerung des knechtischen, unfreien Bewusstseins, welches in jedem Momente der Annäherung an Gott durch die Reflexion auf die unwillkürliche Unreinheit gehemmt wird. Erst das Christenthum stellt den Menschen in die freie und stetige Beziehung zu Gott (Eph. 3, 12) dadurch, dass es das Gebiet des Willens von der Rücksicht auf äusserliche, körperliche Reinheit oder Unreinheit loslöst. Die Erneuerung des Willens in dem Glauben an Jesus gewährt den Eintritt in den neuen Bund des Gottesreiches und die ungehinderte Freiheit des Verkehres mit Gott, wogegen die Schatten verschwinden, an die mit allen Genossen des alten Bundes auch die priesterlichen Essener sich noch gebunden haben. Die Essener als solche stehen desshalb auch nicht etwa dem Christenthume innerlich näher, als die Pharisäer und Sadducäer. Wenn doch die Schärfung des Sündenbewusstseins es ist, was die Empfänglichkeit für das Christenthum verräth, so muss man sich wohl hüten, die geschärfte Aufmerksamkeit der Essener auf Unreinheit damit zu verwechseln. Vielmehr lässt gerade das sektirerische, separatistische Wesen,

in welchem sich ihre Richtung ausprägen musste, darauf schliessen, dass sie eine zum Christenthum wenig disponirende Selbstgerechtigkeit in sich gross gezogen haben. Und wenn nun auch die Essener in Palästina sämmtlich Christen geworden sind, so wird dadurch unser Urtheil nicht umgestossen werden. Denn da sie durch Festhaltung ihres dem Christenthume widersprechenden Sektenprincipes doch nur aus einer jüdischen zu einer christlichen Häresie wurden, so scheint nur ein sehr äusserlicher Grund sie der Kirche zugeführt zu haben. Weil sie ihre Sektengestalt auch als Christen nicht aufgeben wollten, darum haben sie auch nicht an dem weltüberwindenden Fortschritte des priesterlichen Königreiches der Christen theilnehmen dürfen.

Wenn man überhaupt mit Erfolg im Einzelnen auf den menschlichen Bildungsgang Jesu reflektiren kann, so ergibt sich, dass er von den Essenern, wenn sie ihm bekannt wurden, nur negativ hätte lernen können. Kein einziger Zug seiner Verkündigung fordert eine Erklärung aus dem essenischen Wesen, und die angeführte Erklärung Jesu gegen den Werth der äusseren Reinigkeit (Marc. 7, 14—23) stellt den umfassendsten Gegensatz gegen den Essenismus dar. Nur das Verbot des Eides (Matth. 5, 33—37) könnte an das gleiche Verbot der Essener erinnern. Aber die Worte Jesu schliessen die gerichtliche Form des Eides nicht aus, und den Gebrauch von Schwurformeln in der gewöhnlichen Rede nur wegen der darin sich zeigenden Unehrerbietigkeit gegen Gott. Näher berührt das unbedingte Verbot des Eides durch Jacobus (5, 12) den essenischen Grundsatz. Aber diese Uebereinstimmung in dem einzigen Punkte würde man sehr mit Unrecht auf einen Einfluss des Essenismus deuten, da der Brief des Jacobus nichts von essenischem Geiste athmet. Vielmehr wenn Jacobus in diesem Punkte wirklich über den Wortlaut der Anweisung Jesu hinausgeht, wenn nicht auch er blos das leichtsinnige Schwören in der gewöhnlichen Rede meint, so kann er höchstens aus ähnlichem Grunde, wie die Essener, alle Eide nur darum verboten haben, weil sie der Genossen des göttlichen Reiches unwürdig seien. Freilich gerade den Jacobus haben die christianisirten Essener als Mann ihrer Partei sich anzueignen gewusst. In der durch Hegesippus (bei Euseb. H. E.

II, 23) überlieferten Schilderung des Jacobus sind offenbar unvereinbare Merkmale zusammengefasst. Dass er von Mutterleibe an heilig war, dass er keinen Wein noch starkes Getränk trank, dass kein Scheermesser auf sein Haupt kam, hat man mit Recht als Merkmale des Nasiräers in Betracht gezogen. Die anderen Merkmale mussten aber auf ebjonitische Askese und auf einen priesterlichen Charakter gedeutet werden, wobei freilich die geschichtliche Unzuverlässigkeit des Berichtes einleuchtete, jedoch der Gesichtspunkt nicht gefunden wurde, der diese Merkmale beherrscht. Wenn es nun wohl klar ist, dass die Enthaltung von Fleisch, vom Gebrauch des Salböles und der Luxusbäder den Jacobus als christlichen Essener oder Ebjoniten erscheinen lassen soll, so ist auch sein priesterlicher Charakter nur vom Standpunkte des Essenismus, und nicht von dem der christlichen Gemeinde aus entworfen. „Ihm allein war gestattet, das Heiligthum zu betreten; denn er trug auch kein Kleid von Wolle, sondern von Leinen; und er allein ging in den Tempel, und man fand ihn auf den Knieen liegend, und betend um Erlösung für das Volk.“ Der Causalnexus dieser Sätze ist freilich an sich unklar. Da dem Jacobus keine Handlungen des levitischen Priesterthums beigelegt werden, da ferner desshalb die Worte *εἰςιέναι εἰς τὰ ἅγια* nicht auf das eigentliche Tempelgebäude gedeutet werden können, so sieht man nicht ein, welches Vorrecht Jacobus durch seine priesterliche Kleidung vor den übrigen Aposteln gehabt haben könnte. Aber dass Jacobus in seiner priesterlichen Kleidung zum Betreten des Tempels berechtigt war, erscheint als eine Ausnahme nur vom Standpunkte der vom Tempel ausgeschlossenen Essener. In der Schilderung ist kaum einmal der Zug eigenthümlich christlich, dass Jacobus auf seinen Knieen *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν* erfleht habe. Man versteht freilich gewöhnlich darunter die Vergebung für das Vergehen des Volkes gegen Christus, aber dem Wortlaut näher scheint die Deutung auf die Befreiung des Volkes zu liegen (vgl. Luc. 1, 77; 4, 19), welche nur im Sinne der jüdischen Messiashoffnungen zu verstehen ist. An dieser Deutung hat man den sichersten Maasstab für die Ungeschichtlichkeit der zweiten Hälfte des Berichtes über Jacobus, während sein lebenslängliches Nasiräat an sich nicht unglaublich ist.

Dieser essenische Bericht über Jacobus ist die auffallendste Probe der Fälschungen der christlichen Urgeschichte, welche die christlich gewordenen Essener in grösserem Maasse begangen haben. Wir kennen sie als Christen aus den pseudoclementinischen Recognitionen und Homilieen und aus dem Berichte des Epiphanius über die Ebjoniten, von denen die Elkesaiten ein besonderer Zweig sind. (Vgl. meine Abhandl. über dieselben in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol. 1853. IV. S. 573 ff.) Sie haben als Christen ihre besondere Sitte nicht aufgegeben, und haben das Werk Christi in ihrem speciellen Interesse umgedeutet. Mehr wegen jener Eigenthümlichkeit sind sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts von der Kirche als Häresie ausgeschieden worden, während die genannten Schriften des zweiten Jahrhunderts sie noch in ungehindertem Verkehre mit der heidenchristlichen Kirche erscheinen lassen. Noch im Anfange des dritten Jahrhunderts suchen einzelne Glieder der Sekte mit einer auf die schwebenden Zeitfragen berechneten vorgeblichen Offenbarung des Elxai wieder eine Stellung innerhalb der Kirche zu erschleichen, jedoch ohne Erfolg. Nur als Sekte der Ebjoniten haben sie fortbestanden, gestützt auf ein griechisches Evangelium vorgeblich von Matthäus, aus welchem unter Anderem der Hauptgrundsatz erhalten ist, welcher ihr eigentliches Interesse am Christenthume verräth. Es ist nämlich Christo der Satz in den Mund gelegt (Epiph. Haer. 30, 6): *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή.* Dem entspricht die Deduction in den pseudoclementinischen Schriften, dass die Aufhebung der Opfer der eigentliche reformatorische Zweck Christi gewesen sei, da dieselben von Moses nur aus Concession an den götzendienerischen Hang der Israeliten angeordnet, oder nach der anderen Version vom Teufel in das mosaische Gesetz eingeschmuggelt seien. Hierin verräth sich das gespannte Verhältniss der Essener zum Tempelcultus, und dies allein kann der Grund ihres Ueberganges zum Christenthume gewesen sein.

In dem priesterlichen Treiben der Essener haben wir keine grundsätzliche Feindschaft gegen den Tempelcultus und das levitische Priesterthum zu entdecken vermocht; vielmehr beweist die

Sendung von Weihgeschenken und die Enthaltung von allen Thieropfern, dass sie das nationale Heiligthum und seine gesetzlichen Privilegien vollkommen anerkannten. Sie wurden aber wegen ihrer besonderen Cultushandlungen von dem Besuche des Tempels ausgeschlossen, d. h. für eine Häresie erklärt. Aus dieser gezwungenen Stellung dürfen wir wohl eine Veränderung ihrer Ansicht vom Tempelcultus ableiten, die sich dahin entwickelte, dass die Darbringung von Thieren an Gott überhaupt unstatthaft sei. Die Zerstörung des Tempels konnten sie desshalb nicht für ein solches Uebel ansehen, wie die herrschende Partei der Priester und der Pharisäer. Hierin waren sie nun in demselben Falle wie die Christen. Denn mag die Gemeinde zu Jerusalem, überhaupt die Christen aus der Beschneidung, in aller Unbefangenheit am Tempelcultus bis zu seiner Aufhebung festgehalten haben, so müssen doch gerade die Weissagungen Jesu über diese Krisis, nachdem sie eingetreten war, die Christen von der Entbehrlichkeit des Tempelcultus überzeugt haben. Nehmen wir nun an, dass die Christen und die Essener durch die Kriegsereignisse auch örtlich zusammengeführt wurden, so dürfte wohl bei der gemeinsamen Stimmung über den Fall des Tempelcultus die durch das Eintreffen der Weissagungen gehobene Ueberzeugung der Christen einen hinlänglich starken Eindruck auf die Essener hervorgebracht haben, um sie zum Glauben an Jesus zu bewegen. Aber das Eintreffen der Weissagungen Christi auf den Fall des Tempels diente den Essenern nicht als Mittel, in den eigentlichen Sinn der Verkündigung des Gottesreiches einzugehen, sondern schien ihnen schon den ganzen Inhalt des Zweckes Christi zu verrathen, eben desshalb weil jene Weissagungen ihrem gereizten Parteiinteresse entgegenkamen. Daher haben sie von vorn herein keine reine und allseitige Auffassung Christi gewonnen, sondern nur ein schiefes Bild, in welchem ein wirklich nur untergeordneter Zug als die Hauptsache oder als das Ganze erschien. Darum haben sie aber auch als Christen ihre Sitte als die Hauptsache festgehalten, und namentlich die specifisch christlichen Cultusakte ihrer Sitte und ihren Tendenzen accommodirt. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass die heiligen Mahle der Ebjoniten schwerlich dem christlichen Abendmahle, als dem Opfermahle

des Neuen Bundes entsprechen, sondern nur die Sitte der essenischen Opfermahle fortsetzten. Ebenso verfälschten sie wenigstens die Idee der Taufe dahin, dass sie der Ersatz für die aufgehobenen Opfer sei. Ferner ebenso wie sich ihnen das Bild Christi gleich bei seiner Aneignung essenisirte, bildeten sie sich danach auch die Vorstellung von dem Charakter des Jacobus und Petrus, deren Andenken gerade bei den jerusalemischen Christen am höchsten stand, durch welche die Essener bekehrt wurden. Dieselben werden als strenge und aufmerksame Beobachter der essenischen Sitte dargestellt, und als die eigentlichen Patrone der Sektenrichtung, welche die essenischen Judenchristen von Anfang an und nicht erst seit ihrer Ausscheidung aus der Kirche verfolgen. Dieses Bild der beiden Apostel, nach welchem dann auch Matthäus und Johannes gemodelt worden sind, ist sehr wohl zu unterscheiden von der Darstellung derselben im N. T. Und wenn diese unvereinbare und widersprechende Elemente in sich zu enthalten scheint, so darf man sich durch die essenisch-judenchristliche Tradition nicht zu der Entscheidung leiten lassen, dass diese Apostel principielle Judenchristen gewesen seien.

Innerhalb des apostolischen Zeitalters begegnen uns allerdings einige Spuren essenischen Christenthums, aber nicht in der Gemeinde zu Jerusalem, sondern in den Gemeinden zu Rom und zu Kolossä. Die Abneigung vom Genusse des Fleisches und des Weines, welche Paulus im Briefe an die Römer bespricht (14, 1. 2. 21), wird schwerlich auf etwas anderes als auf essenische Sitte zurückgeführt werden können. Jedoch scheinen nur wenige Glieder, nicht alle Judenchristen in der römischen Gemeinde diese Richtung befolgt zu haben, und die Schüchternheit, mit der dieselben aufgetreten sind, rechtfertigt die milde und nachsichtige Beurtheilung des Paulus. Dagegen in Kolossä müssen die vom Apostel bekämpften Leute eine aggressive Stellung eingenommen haben, und desshalb tritt er ihnen auch mit Entschiedenheit entgegen. Unter den Merkmalen, die Paulus an der gegnerischen Richtung rügt, ist nicht nur die geforderte Enthaltsamkeit von Speise und Trank und die Empfehlung der Sabbaths- und Festfeier essenisch, sondern auch die Engelverehrung

erinnert nur an die geheimnissvolle Hochachtung der Engelnamen bei den Essenern (2, 16—23). Unzweifelhaft haben diese kolossischen Irrlehrer Christus selbst als obersten Engel sich vorgestellt. Diese Ansicht kommt freilich auch sonst in der ältesten Zeit vor, indess in ihrer präcisesten Fassung ist sie als Ansicht der essenischen Judenchristen, der Ebjoniten durch Epiphanius (Haer. 30, 3. 16) bezeugt. Diese Spuren von essenischem Christenthum zur Zeit des Paulus beweist zwar, dass Essener auch nach anderen Gegenden, als blos nach Aegypten sich verpflanzt haben, sie sind aber nicht so aufzufassen, als ob das Judenchristenthum überhaupt ursprünglich essenische Färbung gehabt habe, und beeinträchtigen desshalb auch nicht die Ansicht, welche von dem Uebergang der palästinensischen Essener zum Christenthume aufgestellt worden ist.

Die Streitfrage über die Zulässigkeit der Ehe, welche Paulus im ersten Brief an die Korinther behandelt, scheint von den Paulinern, nicht aber von Judenchristen angeregt zu sein.

Wichtiger wäre es, wenn sich auch eine feindselige Berührung zwischen Christenthum und Essenismus im apostolischen Zeitalter wahrscheinlich machen liesse. In dieser Beziehung verdient der Brief des Paulus an Titus eine besondere Beachtung, die er freilich für gewöhnlich nicht erfährt, da er meistens nach den exegetischen Resultaten über den ersten Brief an Timotheus ausgelegt wird. Das umgekehrte Verfahren dürfte viel zweckmässiger und erfolgreicher sein. Analysirt man nun den Brief an den Titus ohne Rücksicht auf die parallelen Stücke im ersten Brief an Timotheus, so ergibt sich zunächst, dass es Paulus mit christlichen Gnostikern, mit Irrlehrern innerhalb der Gemeinde von vorn herein gar nicht zu thun hat, sondern mit einer religiösen Sekte ausserhalb der bestehenden Christengemeinde, welche Mitglieder der letzteren zu sich hinüberzuziehen sucht. Ferner muss man darauf achten, dass die dem Titus gegebenen Anweisungen direct nur seinem Verhalten gegen die von den Sektirern verführten Christen gelten. Die Sekte, welche hauptsächlich aus Juden, also daneben auch aus Heiden besteht (I, 10), vertritt jüdische Satzungen menschlichen (also nicht mosaischen) Ursprungs (V. 14), welche einen Unterschied zwischen Reinem

und Unreinem geltend machen (V. 15), dem Paulus sein πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς in so allgemeiner Form entgegenhält, dass man sowohl an Dinge als au Zustände und Verhältnisse denken muss, welche jene für unrein erklärt haben. Daneben machen sie ihre Gotteserkenntniss als etwas Besonderes geltend (V. 16). Durch ihre Satzungen kehren sie ganze Familien um (V. 11), also auch wohl solche, die das Christenthum bekennen. Wenn Paulus nun erklärt, Jenen müsse der Mund gestopft werden (V. 11), so ist das nicht eine Anweisung für Titus, sie niederzudisputiren. Sondern die eigentliche Anweisung für Titus besteht darin, dass er die ihnen geneigten Christen durch Widerlegung zur Gesundheit im Glauben zurückführen solle. In dieser Beziehung ergeht ferner am Schlusse des Briefes (3, 8. 9) die Aufforderung an ihn, die Christen zu gutem fruchtbarem Leben anzuleiten, das Disputiren über die fraglichen Sektenregeln aber zu unterlassen. Sondern wenn ein Gemeindeglied darin beharren und eine getrennte Stellung einnehmen wolle, so solle er dasselbe nach zweimaliger Warnung sich selbst überlassen (V. 10). Die Sachlage ist also nicht die, dass Irrlehrer in der christlichen Gemeinde selbst sich erhoben haben, sondern dass vielmehr eine jüdische Sekte, welche aber schon Heiden an sich gezogen hat, die eben bekehrten Christen für ihre Sitte zu gewinnen sucht. Welcher Art die auf besondere Reinheit abzielende, den Familienfrieden störende Sitte der Sekte gewesen sei, erkennt man an den dem christlichen Glauben entsprechenden Verordnungen über das Verhalten der Eheleute und Sklaven, welche Paulus ihnen im zweiten Capitel entgegensetzt. Welche jüdische Sekte ist aber gegen Ehe und Sklaverei, daneben für besondere Reinigkeit und Gotteserkenntniss interessirt, ausser die therapeutische? Denn wir werden wegen der Lage von Kreta, wegen der Gemeinschaft von Juden und Heiden in der Sekte, endlich wegen ihres theosophischen Elementes an die Abstammung dieser Sekte von den egyptischen Essenern denken müssen. Sofern dieselben die Christen für ihre asketischen und theosophischen Satzungen zu werben suchen, ist dabei nicht eingeschlossen, dass sie denselben ihren Glauben an Christus verleiden wollten. Wenn nun wirklich Christen darauf eingingen, und, indem sie ihren Glauben

an Christus festhielten, sich wegen ihrer neuen Sitte als ἄνθρωποι αἱρετικοὶ zurückzogen, und im Verkehre mit den Therapeuten deren theosophische Richtung einzogen, so haben wir an dieser Erscheinung den Einblick in die ersten Bildungsformen des christlichen Gnosticismus, die man mit Recht schon innerhalb des Zeitalters der Apostel sucht, freilich ohne dass man ihre Gestalt zur Anschauung bringen konnte. Denn wenn durch die eben angestellte Betrachtung ein Grund gegen die Aechtheit des Briefes beseitigt ist, so lässt sie dieselbe auch gegen die anderen Gründe sicher stellen.

Die Thatsachen und Vermuthungen, welche wir über die Berührung des Essenismus mit dem Christenthume beigebracht haben, haben das Interesse an diesem Gegenstande nicht erschöpfen, sondern nur unter Gesichtspunkte stellen sollen, welche, so viel ich weiss, noch nicht aufgefasst worden sind. Sollten sich dieselben bewähren, so würden manche mehr bei Seite geschobene als gelöste Probleme der christlichen Urgeschichte ihrer Entscheidung näher gebracht werden können.

II.

Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung.

Von

Repetent C. Th. Keim.

(Schluss.)

In Betreff der äusseren Verbreitung der beiden Bekenntnisse tritt uns die überraschende, bis jetzt nicht hinlänglich bekannte Thatsache entgegen, dass der Zwinglianismus fast nur mit Ausnahme des Brenz'schen Kreises die herrschende Macht im evangelischen Schwaben geworden ist. Das Interesse, das Zwingli, überhaupt „ein Freund Deutschlands“

— so weit es das Schweizer-Interesse erlaubte, (wie er sich schon 1523 gegen die deutschen Fürsten auf dem Nürnberger Reichstag bezeichnete) [1]) frühzeitig für seine schwäbischen Nachbarn hegte, wurde erwähnt. Er legte es jetzt durch zahlreiche gewinnende und einschüchternde, die Ausbreitung seiner Lehre offen anstrebende Briefschaften an den Tag, von den Basler und Strasburger Freunden in dieser Arbeit treulich unterstützt. Schon zu Anfang des Jahrs 1526, als die Beziehungen zu den schwäbischen Predigern sich mehr und mehr verwickelten, hatte Capito offen den Grundsatz des Partheimachens ausgesprochen: „wir werden uns dagegen Mühe geben, je die Besten uns zuzugesellen, wenn der Herr nun einmal will, dass es zum Bruch kommt" [2]); und die geschäftigen Strasburger liessen es nicht beim Worte bleiben. Die grossartigen Anstrengungen wurden durch einen grossartigen Sieg belohnt, zu dem freilich noch manches Andre, vor Allem der plausible und populäre Charakter dieser Lehre, geholfen hat. Klein waren die Anfänge, von denen Zwingli nach den bedeutenden Niederlagen des Jahrs 1525 am 23. Dec. d. J. an Vadian in St. Gallen schreiben konnte: wir haben Strasburg, Basel, uns selbst, das Fundament. Und doch welche Siegsgewissheit schon hier: wir haben den Sieg in Händen, die Päbste, Ecke, Faber, Luther, Bugenhagen mögen toben, wie sie wollen [3])! Schon im April 1526 schrieb er an Faber von den frommen Bundesgenossen in Strasburg, Augsburg, Ulm, Constanz, im Juli an die Stadt Nürnberg, deren Verbot wider seine Schriften er entfernen wollte unsere Kirche, die zu Ulm, Zürich, Constanz und in einer Menge andrer Orte ist [4]). Im April 1527 redet er von einem Religionsgespräch, das neben

---

1) s. seine Bemerkungen über die dortigen päbstlichen Propositionen, den Fürsten Deutschlands gewidmet, bei Schuler und Schulthess ep. Zw. I, 259, A. Schon 1520, in seinem latein. abgefassten (anonymen) Gutachten über die Religionsfrage, aus Anlass der päbstlichen Bulle gegen Luther zeigte Zwingli sein Interesse an den deutschen Ereignissen. Wirz, helvet. Kircheng. 4, 185 ff.

2) Cap. Zw. 7. März I, 480.

3) I, 451.

4) Die ander Geschrift an Faber II, 2. 473 und: 6. non. Juli II, 661.

Bern, Zürich, Schaffhausen, St. Gallen von Constanz, Lindau, Ulm und allen Städten hier und dort besucht würde [1]).

In Constanz, dessen Reformator besondere Aufmerksamkeit ansprechen darf [2]), wurde Zwingli nicht ohne Widerstand Meister. L. Hetzer brachte von einem kurzen Aufenthalt in Constanz im Herbst 1525 (nach seinem unfreiwilligen Abzug aus Augsburg) die Nachricht an Zwingli mit, dass die beiden Blarer, Ambrosius wie es scheint auch auf der Kanzel, die zwinglische Nachtmahlsansicht lebhaft bekämpfen. Blarer stellte zwar am 4. Nov. Zwingli seine Rechtfertigung in Aussicht; Joh. Wanner aber gestand gleichzeitig Zwingli, dass die beiden Brüder zwar nicht angreifend und nicht läugnend wider ihn auftreten, aber immerhin schwanken [3]). Das war mild ausgedrückt. Die beiden Brüder standen unter der Einwirkung Melanchthons, mit dem Ambrosius von Tübingen, der jüngere Thomas von Wittenberg her (1521 ff.) innig befreundet war. Wie Melanchthon — nach den Aufklärungen, die die Simlerische Sammlung zu Zürich bietet — Misstrauen gegen die Züricher Tendenzen seit der bekannten Fastenübertretung bei ihnen wie bei Humelberg, Oecolampad fort und fort zu wecken gesucht [4]), so hatte er insbesondere auch die Sympathieen für Karlstadt nachdrücklich bekämpft. In mehreren Briefen hatte Thomas aufs lebhafteste für Karlstadt Parthei genommen, die Berufung auf die Väter rekusirt, die ganze Neuerung für unanstössig erklärt, den wittenbergischen Zorn aber ziemlich herb als lieblos gerügt. Aber die wiederholten Zurechtweisungen Melanchthons (besonders in Briefen vom 2. und 23. Jan. 1525), seine Nachweisung der Bedeutung der Frage, der Oberflächlichkeit, Aeusserlichkeit und Leichtfertigkeit des Karlstadtschen Geistes und nicht in letzter Linie schon die Freundschaft mit dem Witten-

1) An die Berner Geistlichen 28. April II, 56.

2) Zudem sind die bisherigen Mittheilungen über Blarer (z. B. Vierordt, Hartmann in der Herzog'schen Encycl.) sehr mangelhaft.

3) Blar. Zw. I, 433. Vann. Zw. I, 446.

4) Mel. A. Blar. 14. Sept. 1522. Siml. Coll. tom. 7. Mel. Thom. Bl. im J. 1524, ib. tom. 11. Mel. Oec. 20. Juni 1524 ib.; an Hum. s. o.

berger Freunde, die dieser ernstlich in Frage stellte, hatten wirklich den Erfolg, dass Thomas wieder einlenkte [1]). Wie tief Melanchthon auch auf Ambros wirkte, werden wir am besten daran sehen, dass er den Hauptsatz Melanchthons (Brief vom 23. Jan.): ohne sichere Offenbarung keine Neuerung, geradezu, auch gegen Zwingli, zu dem seinigen machte. Gleichzeitig hingen Beide doch mit Verehrung an Zwingli; in seine Freundschaft einzutreten war für A. Blarer bei seiner Heimkehr nach Constanz aus dem Kloster der erste Gedanke gewesen [2]). Hier galt es nun für Zwingli, rasch zu handeln; hing doch an den beiden Brüdern mehr oder weniger der Besitz von Constanz: denn sie waren durch Geburt und Talent seit dem Jahr 1523 die Häupter der evangelischen Parthei; schon damals galt Ambros Blarer der bischöflichen Parthei als gefährlichster Feind, und zu der Ehre des Präsidiums bei einem entscheidenden Religionsgespräch der Prediger im Sommer 1524 war sein jüngerer Bruder, der Rathsherr Thomas Blarer berufen. Unter den übrigen 5 Predigern ragte zwar der Stephansprediger Dr. Joh. Wanner und Joh. Zwick als Anhänger Zwinglis, auch im Nachtmahlspunkt, hervor, aber schon als Auswärtiger hatte Wanner nicht diese Bedeutung, während Zwick erst seit Dec. 1525 als Prediger in seiner Vaterstadt auftrat [3]). Da schrieb denn Zwingli, der die bisherigen theilweis sehr dankenswerthen Zuschriften Blarers (wie 1523 über die Machinationen Joh. Fabers) niemals beantwortet hatte, am 10. Dec. 1525 eilig einen sehr liebenswürdigen, zarten, eben ganz auf den Mann berechneten Freundschaftsbrief an Ambros Blarer. Da entschuldigte er seine Trägheit im Schreiben, weil er sich, von Geschäften abgesehen, nicht gern bei grossen Namen eindränge, und weil er bedächtlich sei in der Wahl der Freunde. Jetzt möchte er mit ihm, dem Geistesverwandten, die Freundschaft versiegeln; er würde glücklich sein, wenn er ihn mit seinen Briefen überschüttete. Er kommt auf

---

1) Siml. Coll. tom. 13.

2) A. Bl. an Baron Theob. v. Geroldseck, Administr. zu Einsiedeln 25. Juli 1522, Siml. coll. tom. 6.

3) Die Anhängerschaft Wanners lässt sich aus obigem Brief erschliessen; auch Zwick erscheint nirgends als schwankend.

den Hauptpunkt. Es bedarf keiner Rechtfertigung Blarers, auch wenn er noch so offen wider ihn geredet: Zwingli ist nicht empfindlich. „Wir wollen, ruft er ihm zu, fleissig das Werk Gottes treiben, und wir werden sehen, dass zugleich unsre Freundschaft wächst und sich befestigt; sind wir zwiespältig in einem Ding, so wollen wir freundlich, in den Gränzen der Freundschaft kämpfen, nicht Wittenbergisch, wo Alles Uebermuth, Drohen, Tyrannei ist. Nach Kinderart wollen wir in Liebe, zart einander streichelnd, uns unsre Schlachten liefern". Thomas Blarer grüsste er als „den gemeinsamen Bruder" [1]). Wiewohl nun der Brief Blarers vom 5. Jan. 1526 als Antwort auf die Ermuthigung Zwinglis die offene Erklärung brachte „wir weichen, offen gestanden, von dir ab, im Dogma vom Nachtmahl", und nicht viel später auch Thomas an seinen Wittenberger Lehrer und Freund Melanchthon schrieb: je weiter Zwingli, der eben mit neuen Schriften auftrete, sein Spiel treibe, um so mehr entferne er sich von ihm [2]), so brachte jener Brief doch zugleich auch Geständnisse, wie Zwingli sie nur wünschen konnte. Nicht allein, dass er ihm seine warme Liebe versicherte, dass er das Auftreten der Schwaben an sich und vollends gegen Oecolampad, „seinen Mann", stark missbilligte, merkwürdiger Weise gestand er auch zu, dass er einig mit ihm sei in der Hauptsache, im Brauch und Nutzen des Sakraments als Erinnerung des Todes Christi, wobei die Frage nicht in Betracht komme, was im Brod eingeschlossen sei, da die Worte des Nachtmahls uns gelten, nicht dem Brod (gegen das Syngramma). Hier sehen wir aus Blarer den offenbaren Bucer reden, unter dessen Auktorität er sich jetzt schon stellte: nur ist der grosse Unterschied, dass für Bucer die Frage nach dem Inhalt des Sakraments gleichgültig wurde, weil er thatsächlich an keinen realen Leib im Nachtmahl glaubte, während Blarer durch sein Gewissen sich daran gebunden hielt, dennoch aber jene Bucer'sche Ausflucht, sei's ernstlich, sei's aus Freundschaftsrücksichten mitmachen wollte. Um so mehr hatte Zwingli gewonnen Spiel. Wer konnte ohne den augenfälligsten

---

1) Zw. Bl. I, 446 f.
2) Bl. Zw. I, 459 ff. Mel. Sp. Mitte Aprils C. Ref. I, 795.

Widerspruch an die Textworte sich gebannt und gebunden halten, um — mit Melanchthon — nur durch eine Offenbarung Christi mit Ruhe davon abzugehen, der die volle Möglichkeit, nur nicht die Nothwendigkeit zugestand, tropisch auszulegen, und der zugleich es für völlig ungefährlich hielt, ob man Tropus anerkenne oder nicht, für gleichgültig, was im Brod eingeschlossen sei [1])? So kam denn der Uebergang zu Zwingli, den er im Fall der Vergewisserung durch den Geist in Aussicht stellte, bald genug. Blarer ist beim Berner Gespräch, Zwingli betrachtet ihn im Mai 1528 als den Mann seiner Parthei, „mit ungeduldigstem Verlangen" erwartet Blarer im Aug. Zwinglis Antwort wider Luthers Bekenntniss, Melanchthon bezeichnet ihn 14. Mai 1529 dem Kurprinzen Joh. Friedrich im Blick auf das beabsichtigte Marburger Gespräch als „Zwingler", nur aber als solchen, von dem neben Hedio gehofft werden dürfte, dass er abstünde von seinem Irrthum [2]). Allerdings völliger Zwinglianer war Blarer nie: er versichert im Bericht von seinem Widerruf (1535), von Anfang allermeist darauf gesehen zu haben, dass uns Christus seinen Leib und sein Blut zu einer Schenke gibt, daher auch den Zwinglianern erst dann zugefallen zu sein, bis sie sich ganz hell und dermassen läuterten, dass sie mit der Rede: „Brod eine Figur des Leibs" keineswegs verneinen noch aufheben wollen die Gegenwart und Uebergebung des wahren Leibs. So machte er denn mit der wirklichen Uebergabe des Leibs im Nachtmahl, die er aber noch wesentlich ideal fasste, und bald an der Stelle davon mit der Gegenwart nicht sowohl des Leibs, als des seine Versöhnung anbietenden Erlösers [3]), die Bucer zunächst nur zur Vermittlung ersonnen, für seine Person wenigstens Ernst, als Prediger aber liess er den Glauben an Gegenwart oder Nichtgegenwart des Leibs im Nachmahl in der Gemeinde durchaus offen; wie er in Bischofszell im Thurgau im Sommer 1529 und ebenso wieder im Juni des folgenden Jahrs zum Aergerniss der dortigen strengen Zwinglianer predigte: es

1) s. den Brief Blarers I, 460.

2) Zw. Bl. 4. Mai II, 184. Bl. Zw. 7. Aug. II, 213. C. Ref. I, 1066.

3) Im Bericht von Widerruf substituirt er geradezu die Gegenwart des ganzen Christus der Gegenwart des Leibs.

gelte gleich, ob man glaube, es sei Fleisch und Blut im Brod des Herrn oder nicht, denn es sei nicht ein Artikel des Glaubens [1]), so enthielt die in den Jahren 1526 ff. eingeführte, im September 1529 an Ulm auf sein Begehren mitgetheilte Constanzer Religionsordnung ausdrücklich die Bestimmung, dass das Nachtmahl gehalten werde „ohne Verstrickung Jedermanns Gewissen, die Gegenwärtigkeit des wesentlichen Leibs und Bluts Christi zu glauben oder nicht zu glauben“ [2]). Dieser Mittelweg mochte auch für einzelne Kollegen Blarers, insbesondere den St. Paulspfarrer Alexius Berschi, der seit 1525 die Gegenwart Christi im Brod nicht mehr lehrte, und doch zugleich sie geradezu zu läugnen sich nicht entschliessen konnte, wie er im Febr. 1527 selbst an Zwingli schrieb, der passende Ausweg sein [3]). Insbesondere Thomas Blarer, „der Frömmste aller Jünglinge, die leben“, der Zuhörer Luthers und Melanchthons (1521 ff.), der Bewunderer „des Knechtes Jesu Christi“ in den Wittenberger Unruhen, war und blieb im Herzen lutherisch. „Ich höre, dass er zärtlich an Luther hält“, schrieb Zwingli 1528 dem Bruder [4]).

So entschieden wie Constanz galt auch Lindau als zwinglische Stadt. Der Sieg schien hier einen Augenblick zu schwanken, sofern Zwingli im Mai 1527 die Nachricht erhielt, Thomas Gassner, seit 1526, dem Todesjahr Rötlis, das Haupt der dortigen Kirche, „der Evangelist Lindau's“ habe in Folge der Streitschrift Luthers, des „libellus Antischwermerius“, dessen befestigende Wirksamkeit bei Vielen Luther gleichzeitig selbst rühmte, offen gegen einen Bruder erklärt: Luther habe gewonnen; kein Sterblicher könne wider solche Beweise etwas aufbringen. Rasch schrieb also der ebenso fleissig von seinen Korrespondenten und Agenten bediente als thatkräftig handelnde Zwingli am 4. Mai an Joach. v. Watt nach St. Gallen, ärgerlich über den Prediger, dessen stumpfes Urtheil ihm den Mann

1) Landenb. Zw. 3. Juli 1530, II, 474.

2) Ulm. Rel. Akten. Auszüge von Vees. auf der Ulm. Stadtbibl. I.

3) Be. Zw. II, 29 f.

4) Zas. Phil. Eng. 1519 in Zas. ep. S. 371. Bl. Zas. Okt. 1522 S. 524 ff. Zw. Bl. II, 184.

zu charakterisiren schien, aber besorgt wegen der „sonst frommen Stadt“, die durch solch unglückliches Urtheil in schiefe Richtung kommen könnte: er möge doch so schnell als möglich an Gassner schreiben, er solle nicht eilen in der Nachtmahlsfrage, in zwei Monaten werde er die Widerlegung aller Gründe Luthers in Händen haben. Gerade wie er damals auch an Osiander schrieb: vom ganzen Wortheer Luthers solle kein Soldat entkommen [1]). Sowie Zwingli die abweichenden Constanzer, Blarer und Berschi, vor sein Tribunal geladen [2]), sie eingeschüchtert, zu Entschuldigungen getrieben, und zuletzt in der Hauptsache gewonnen hatte, so gewann er auch hier: Gassner gestand zu, gegen den eifrigen Zwinglianer Bened. Burgauer, Prediger in St. Gallen, das Gewicht einiger Argumente Luthers verfochten zu haben, aber er erklärte sich für neutral, und sowie er vom Beginn des Kampfes an über die eigentliche Streitfrage auf der Kanzel geschwiegen, die er am liebsten ganz verlassen hätte, so wollte er schweigsam den Ausgang desselben abwarten, falls ihn nicht Gott, zu dem er täglich bete, über die Sache erleuchte. Und offen missbilligte er Luthers spöttische, höhnische Reden, seine Verläumdungen, das übermässige Pochen auf seine Erkenntniss, obwohl er auch den Zwinglianern mehr Bescheidenheit empfahl [3]). Beim Berner Religionsgespräch stand er als Anhänger Zwinglis auf dem Platze.

Von den beiden Nachbarstädten der Schweiz war Constanz von besonderem Einfluss fürs ganze Oberland schon innerhalb des bezeichneten Zeitabschnitts: die politische und kirchliche Bedeutung der Stadt, ihre evangelische Rührigkeit, der Ruf ihrer reformatorischen Führer, ja schon die Lage, die sie z. B. zum Markt für die zwinglisch-ökolampad'schen Bücher machte [4]), brachte das mit sich. Selbst die Neutralität des Evangelisten Lindau's erinnert an Blarer, von dem er wenigstens weiterhin notorisch abhängig war. Zwar in Ravensburg sehen wir

1) Zw. Vad. II, 63 f. Zw. Os. II, 60 f. vgl. Luth. an Stiefel Mai 1527, III, 172.

2) *Non parum delatus sum apud te*, schreibt Berschi an Zw. II, 29.

3) Gassn. Vad. 14. Mai in Coll. Siml. tom. 18.

4) Hum. Pirkh. 1527 bei Heum. S. 96.

den Freund Melanchthons, Mich. Humelberg, der gleich anfangs gegen Karlstadt Parthei genommen, die freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen zu Constanz nicht auf Uebereinstimmung im Nachtmahl ausdehnen, er klagt (1527) gegen Pirkheimer bitter über den Fall Oecolampads, den er bisher als Schriftausleger Hieronymus vorgezogen, der jetzt den Patron des gottlosen Dogmas spiele und treffliche Männer, wie Pirkheimer, unwürdig und giftig behandle; er zeigt sich aber immerhin in seinem Urtheil auch über Zwinglis Exegesis als billigen Gegner [1]). Dagegen finden wir in derselben im Ganzen noch gut altgläubigen Stadt an Ludw. Sigwein aus Gmünd, in dem wir einen Priester vermuthen, einen nur zu entschiedenen Anhänger der zwinglischen Ansicht, für die er durch Zwinglis Comm. de vera et f. religione völlig gewonnen war; in seinem Dankbrief an Zwingli (Sommer 1525) ist er voll Hohn gegen den Buchstaben- und Götzendienst der Papisten und Lutheraner, den „abergläubischen Broddienst“, der bisher regiert, „das bröderne Fundament“, das den Papismus noch aufrecht halte; ähnlich schrieb er von Gmünd im Dec. d. J. gegen die Verunglimpfungen der Leute seiner Farbe, von denen es nur heisse: „er ist der Schwärmer einer, der himmlischen Propheten einer, stand sein müssig!“, eine lange Ermahnungsepistel an einen Geistlichen in demselben Stil zweifelloser Selbstgewissheit [2]). In Isny war der Prediger der Stadt, Conr. Frick, der gelehrte Schulmeister und Lector Paul Fagius, der einflussreiche Rathsherr Peter Buffler zwinglischgesinnt, und die beiden ersten standen, Frick durch einen Brief Zwinglis selbst ermuntert (1528), mit dem Reformator von Zürich in persönlicher Verbindung [3]). Auch Joh. Wanner von Constanz wirkte kurze Zeit in Isny. Derselbe war in diesen

---

1) Hum. Vad. 23. Jan. 1525 (über Karlstadt, den „*importunus exturbator*“ des Leibs Christi, der Bilder). Simler. Coll. tom. 13. Ferner zwei Briefe an Pirkh., Heum. S. 93 ff.

2) I, 401 f. Der *libellus paraeneticus ad fratrem quendam, qua Lutheranis et Carolstadianis pax suadetur in re sacramentaria*, dat. 18. Dec. in Coll. Simler. tom. 15.

3) Fag. Zw. 13. Febr. 1528, II, 144 f. Andere Briefe II, 185. II, 352. 451.

Jahren in Mindelheim und Kaufbeuren thätig, während der durch den Märtyrertod des Kemptener Pfarrers Waibel angeregten Stadt Leutkirch der Constanzer Joh. Schneller das Evangelium verkündigte, und das durch den Bauernkrieg hart betroffene Kempten gleichfalls unter Beihilfe von Constanz mit steigender Hinneigung zum Zwinglianismus die evanlische Richtung aufrecht erhielt [1]). Sehr entschieden zwinglisch gestalteten sich unter Beihilfe von Constanz die Memminger Verhältnisse. Hier war Zimprecht Schenk, ein geb. Züricher und gewesener Carthäuser, zu Anfang des J. 1525 dem gar zu hitzigen Chr. Schappeler wider dessen Willen in der Eigenschaft als Helfer als temperirendes Element zur Seite gegeben worden; Urbanus Regius gratulirte dem Rath zu ihm, falls er kein Karlstadter sei. Bald genug war aber Schenk der eifrigste Zwinglianer und ersetzte vollkommen den im Bauernkrieg nach seiner Heimath St. Gallen entflohenen Schappeler. Er stand in persönlicher Verbindung mit dem von ihm bewunderten und geliebten Zwingli, mit den Zürichern überhaupt, ausserdem besonders mit Conr. Sam in Ulm. Neben ihm und theilweis während seiner Vertreibung durch den schwäbischen Bund im Sommer 1525 waren Ge. Gügi aus St. Gallen, Joh. Rott aus Isny, endlich besonders Johann Wanner (1526) und später (1528) Ambros. Blarer aus Constanz thätig. Blarer wurde hauptsächlich wegen des Zwiespalts zwischen Schenk und Gügi berufen, welch letzterer lutherisch im Nachtmahlspunkt dachte, und einen kleinen Theil des Raths und der Gemeinde auf seiner Seite hatte. Schon 1526 oder 1527 musste der Rath sie mahnen, bei den heiteren lauteren Worten Gottes zu bleiben, Jedem seinen Glauben in der Sache frei zu lassen, mehr auf das Band der Liebe, dann diesen Streit zu legen. Dem hitzigen zur Rechtfertigung seiner Lehre jeden Orts immer neu sich erbietenden Schenk konnte der „die Sache beim Nächsten lassende", „in der Stille fahrende" Gügi nicht recht das Gleichgewicht halten; ebendarum

1) Vgl. Vierordt, Ref. in Constanz, Schreibers Taschenbuch 1841, S. 105. Ein Brief Wanners über seinen Mindelheimer Aufenthalt (Juli 1526 an Vadian) in Coll. Simler. tom. 17. Ueber Kempten vgl. den Brief Blarers an Zw. 11. Aug. 1529, II, 344 und das Spätere.

gewann auch hier der Zwinglianismus das Feld trotz der Warnungen, die der eifrige Lutheraner, der Nürnberger Stadtschreiber Spengler, durch theol. Gutachten Wenzel Linck's unterstützt, im Juni und wieder im Juli 1528 an den Rath und an den Stadtschreiber Maurer von Memmingen richtete, das zweite Mal mit der Betheurung, dass er unschuldig sei an ihrem Blut, an dem grausamen Urtheil Gottes, das sie sich zuziehen durch ihre Schwärmerei, durch ihren sogar die Gottessohnschaft Christi läugnenden Schwindelgeist. Weil immerhin durch den Gegensatz der Prediger kein kleiner Zwiespalt in der Stadt war, zu dessen Hebung man sich im Sommer 1528 für eine Sendung der Städte an die Fürsten um Einleitung eines Religionsgesprächs verwendete, so rief man zur Versöhnung im Herbst 1528 Blarer, der bei ihrem willigen Entgegenkommen (das er 12. Nov. dem Bruder Thomas rühmt) sie leicht dazu brachte, auf der Canzel nicht mehr zu polemisiren. Durch den hochgeachteten Blarer gewann vollends, mild auftretend, auch in den Landgemeinden der Zwinglianismus, und bald darauf bemühte man sich, bedeutendere Männer dieser Richtung, wie Capito, Mantel, Otther, Karlstadt, als Prediger in die Stadt zu bringen [1]).

Am mühelosesten war der Sieg Zwingli's in der Reichsstadt Ulm [2]). Hier war Conr. Sam, der feurige Prediger eines Ehrs. Raths, zu Anfang des J. 1526 mit dem Landsmann Oecolampadius in erneute Verbindung getreten, nachdem er schon in Tübingen 1512 oder doch seit 1515 im würtembergischen Unterland bei gleichartiger Thätigkeit im Predigerberuf (zu Brackenheim und Weinsberg) mit ihm zusammengetroffen; und gleichzeitig, vielleicht besonders durch die beiderseitigen Beziehungen zur Disputation in Baden [3]), finden wir ihn auch in vertraulichem

1) vgl. Schelhorn u. Zw. ep. Ueber Spengler Haussdorff S. 121 ff. Der Brief an Thomas in Coll. Simler. tom. 21. Instruction des Memm. Gesandten zum Esslinger Städtetag im Sommer 1528 bei Klüpfel, Urk. zur Gesch. des schwäb. Bundes 2, 325.

2) vgl. darüber im Allgem. meine Ulmer Reform.Gesch. S. 122 ff.; sowie *specimen inaugurale, vicissitudines doctrinae de s. coena in eccl. Ulmana exhibens*, von Veesenmeyer, Altdorf 1789. Das Folgende gibt übrigens viel Neues.

3) Oec. Sam. 9. Febr. 1526 in Oec. ep. 971 f. In einem Brief des

Verhältniss zu Zwingli. Sam hatte in schwieriger Lage von Oecolampad Aufschlüsse begehrt; aber zu sehr war dieser in seine Antwort wider die Syngrammatisten vertieft, und zu geeignet schien die Gelegenheit, auf den alten Freund besonders in dieser Richtung einzuwirken, als dass nicht die Syngrammatisten auch hier mit einigen starken Bemerkungen hätten gezüchtigt werden müssen. Allem nach hatte Sam sich schon damals für die zwinglische Seite entschieden; wie hätte er sonst gerade im kritischen Augenblick die Verbindung dorthin eröffnet? Er entschied sich so, wie er nachher in einer Streitschrift sagte, obwohl er Luthern als theuren Diener Gottes erkannte, durch welchen Gott Vielen, auch ihm, die Erkenntniss der Wahrheit verliehen. „Dieweil aber das Ansehen der Person bei keinem Christen sein soll, will ich weder lutherisch oder zwinglisch sein, sondern christisch“ [1]). Mit der ganzen Lebhaftigkeit seines Wesens brachte er den neuen Streit auf die Canzel, wo er auch mit den gerade erschienenen Nachtmahlsschriften und Briefen sich auseinandersetzte. Ein müssiger oder eifriger oder feindseliger Zuhörer fand sich zu Anfang des Sommers 1526 veranlasst, eine solche Canzelcritik Sam's gegen eine Allem nach von Nürnberg zunächst anonym ausgegangene Epistel drucken zu lassen: „ain schöner vnd wolgeteutschter grüntlicher bericht. für den gemeynen menschen, ob der leyb Jesu Christi im himel zu der gerechten Gottes zu eren vnd im geist zu suchen, oder auff erden im brot wesenlich zu verhoffen sey. Geprediget zu Ulm durch den predicanten im Münster mit gutem verstand.“ Der Sermon bewegt sich in den gewöhnlichen zwinglischen Begriffen und Beweisen: dass Christus im Brod sei, hat der Teufel gelehrt; Brod bleibt Brod, ob auch die alten und neuen Päbstler darum tanzten, gleichwie die Juden um's Kalb; wir essen unser Osterlamm, indem wir an Christum glauben und unser altes böses Leben lassen, unsrer Kindschaft werden wir gewiss nicht durch den Tauf, nicht durch's

---

folg. Jahrs redet Oec. von *vetus familiaritas* S. 952 f. Zw. Sam 2. Juli 1526, I, 519. Wiederholt erwähnt Zwingli Ulm u. Sam in der andern Geschrift an Faber (21. Apr. 1526) aus Anlass des badener Gesprächs.

1) gegen Schradin.

Brod, sondern durch Gottesgeist [1]). Immerhin meinte Zwingli am 2. Juli auch im Namen aller Brüder die Billigung des Büchleins und der Art der Besprechung des Gegenstands vor der Kirche aussprechen zu sollen [2]). Auch Oecolampad sprach 10. Febr. 1527 seine grosse Freude aus, dass Sam die Wahrheit frei erkenne und bekenne. Auch aus diesem Büchlein hätten die Gegner sich belehren lassen können [3])! Der neugewonnene Anhänger las mit Eifer nun auch die alten zwinglischen Schriften nach, bis auf den Archeteles (1522) zurück. Das Volk aber befreundete sich auch in diesem Stück mit seiner Lehrweise [4]).

So schnell nun der Zwinglianismus hier eindrang, so rasch brachte er Verwicklungen und Verlegenheiten. Schon am 15. März wurde Sam von Joh. Faber, seinem alten Kameraden von der Ulmer Schule, auf der Durchreise bei einer Donnerstagspredigt belauscht; unter den vielen ketzerischen Sätzen fand er als das Aergste seine Aeusserungen über das Sacrament des Altars, da er es Gotteslästerung und die Priester Metzger nannte, sich überhaupt so äusserte, wie selbst Huss, Wiclef, Wessalus, Piggardi, ja wie selbst Luther, so verdammter Lehren sie sonst seien, es nicht hätten mögen gedulden. Er verlangte Tags darauf von Blaubeuren aus beim Ulmer Rath Widerruf jener türkischen Gotteslästerung; im andern Fall werde er sich an die trefflichsten Universitäten wenden [5]). Da der Rath keine erwünschte Antwort gab, so lud Faber Sam zur Badener Disputation (Mai 1526), wo Sam freilich durch die ablehnende Epistel des gleichfalls eingeladenen Zwingli an die zwölf Orte (21. Apr.) belehrt, nicht erschien, um nicht unterwegs durch die von Faber aufgestellten Schnapphahnen an hänfenem Strick fliegen

1) Der fleissige Sammler Veesenmeyer fand (viciss. S. 23) nur ein verdorbenes unvollständiges Exemplar der äusserst seltenen Schrift; ich freute mich in der Coll. Simler. tom. 17, a sie vollständig in einer neuen Ausgabe der den Ulmern ihren alten Zwinglianismus aufweisenden Heidelberger (Heidelberg, Joh. Mayer 1569) zu treffen.

2) Zw. Sam. I, 519.

3) Oec. ep. S. 952 f.

4) vgl. Zw. ep. II, 28. Ueber das Volk s. u.

5) abgedruckt in Vees. Beitr. zur Gesch. der Liter. u. Ref. 1792. S. 165 ff. Dat. Blaubeuren, Fr. n. Lätare.

zu lernen [1]). Lief dieser Handel leidlich ab, so war dagegen die Herausgabe des erwähnten Nachtmahlsermons vollkommen geeignet, die Schwierigkeiten der Stellung Sam's in jeder Hinsicht zu verdoppeln. Vor Allem waren die Freunde von der lutherischen Seite rasch zur Hand, um den drohenden Schiffbruch des Ulmer Predigers noch zu hindern oder zum wenigsten zeugend dawider aufzutreten. Einen Freundesbrief sendete noch im Sommer der besorgte Theob. Billican, während der Nürnberger Andr. Althamer in einem sogleich gedruckten Brief Conr. Sam den Nutzen des Leibs im Nachtmahl und die Gefährlichkeit der Plane des Satans mit dieser Irrlehre, der die Läugnung der Gottheit Christi schon auf dem Fusse folge, beweisen wollte [2]). Einen ganz reiterhaften Angriff machte der hitzige Reutlinger Helfer Hans Schradin in dem zu Anfang 1527 erschienenen Schriftchen „auff den newen vnd groben Irrthumb vom nachtmahl des Herren, durch den Predicanten zu Vlm im münster mit gutem verstandt geprediget“ (Reutl. 1527). Der junge Eiferer war bis jetzt sein Freund gewesen, er stand im Briefwechsel mit ihm; nun wusste er nicht edler zu handeln, als Sam, ohne auch nur sein Verhältniss zu jenem Sermon zu kennen, öffentlich auszuschreien, sein Nachtmahl als ein „Rübenmahl“ und eine „Weinzech“ zu verdächtigen; Betrübniss-Aeusserungen über seinen Fall und die Uebersendung eines Exemplars war der ganze Rest der Freundschaft. Sam konnte nicht schweigen, begehrte aber auch im Febr. Zwingli's Rath. Dieser glaubte Leidenschaftslosigkeit empfehlen zu sollen, damit es nicht zu einer für Waldshut 2 Jahre vorher verderblichen Feindschaft der Städte komme; er rieth zu einer gedruckten, die Nachtmahlsfrage selbst in klarer übersichtlicher Weise behandelnden Rechtfertigungsschrift an den

---

1) Worte Zwingli's in der andern Geschrift an Dr. Faber, Zw. op. II, 2, 477.

2) über Billican's Zuschrift s. die Antwort Sams an Schradin. Althamer schrieb: *epistola A. Althameri Brenzii ad Chonradum Som, Ulmensium concionatorem, qua paucis indicat, quis sit usus corporalis praesentiae Christi in s. coena.* Er sagt unter Anderem: *respondeo, propterea esse praesentia, ut agnoscas, istud corpus pro te — esse in cruce sacrificatum.*

Reutlinger Rath, der die zwinglische Antwort wider Strauss noch beigegeben werden könnte. (12. Febr.) Sam gab am 1. März „ein erzwungne antwurt Conradi Saum, Predigers zu Ulm, uff das vnfruentlich büchlin H. Schradins von Rütlingen, so er zu schmach sein im truck hat lassen aussgon" in die Oeffentlichkeit. Er wies die Autorschaft der Schrift ab, appellirte an seine Zuhörer, dass er immer ehrlich vom Nachtmahl geredet, züchtigte Schradin gebührend für sein unfreundliches, ehrgeiziges und den Ehrgeiz hinter lauter Eifer für's Christenthum verbergendes Wesen; die Streitfrage wurde nicht eingehender behandelt, vielleicht auf Verlangen des Raths, der schon das Jahr zuvor Druckschriften über den Glaubensstreit verboten hatte [1]).

Die heftigste Anfechtung kam von der alten Kirche; zu Faber gesellte sich sein schwäbischer Landsmann Joh. Eck. Seit Ostern 1527 stand Sam im Canzelstreit mit dem Franziscaner Lesemeister Joh. Ulrici von Keysersberg; auch das Nachtmahl wurde behandelt; diese letztere Discussion vom Rath zuerst verboten, dann, da das Verbot nicht half, nach dem Begehren Sam's freigegeben. Zuletzt war Disputation vor Rath, in den ersten Tagen Augusts (um St. Oswald), auch über das Nachtmahl: Ulrici lehrte die Präsenz des Leibs kraft der Ubiquität, und als Mittel der Sündenvergebung, Sam bestand darauf, dass es nur Einen Weg der Seligkeit gebe, nicht das Essen des Leibs, sondern den Glauben. In Folge der Disputation wurde den Franciscanern das Predigen niedergelegt; unmittelbar darauf aber trat ein gefürchteter Gegner als ihr Vorkämpfer auf den Plan, Johann Eck, der damals einer Reihe von Reichsstädten, wie Constanz, Memmingen, Augsburg, ihr Reformationsstreben zu entleiden suchte. Als der Sieger über alle seine Gegner, Luther und besonders die die Wahrheit des Nachtmahls läugnenden Schweizer, trat er in einem Schreiben (Ingolstadt 19. Aug. 1527) an den Ulmer Rath mit der Forderung auf, dem Erzketzer Rottenacker (Sam von R.) seine gotteslästerlichen Artikel niederzulegen, dem Barfüsser und Andern ihre fromme Predigt zu gestatten; im andern Fall drohte er mit Feindseligkeiten und Appellation an den

1) vgl. neben den oben genannten Quellen Zw. ep. Zw. Sam. 12. Febr. 1527, II, 28.

Kaiser. Die abweisende Antwort des Raths hatte die verschärfte Drohung der Klage beim Kaiser zur Folge, „dass euch und dem Rottenacker der Faden guter Antwort nicht viel bleiben soll.“ Die Bitte an den Landesherrn Eck's, Herzog Wilhelm von Baiern, seinem Theologen die Zudringlichkeiten zu untersagen, half natürlich nichts. Der Rath war rathlos; geheime Nachstellungen gegen den Prediger wie gegen die Stadt wurden gemeldet und geglaubt. In der Noth wandte man sich an Nürnberg um Rath und Hülfe. Die gutlutherische Stadt Nürnberg, die besonders an ihrem einflussreichen Stadtschreiber Laz. Spengler, dem Freund Luthers, einen sorglichen, „mehr denn einen treffenlichen Ort“ aus Gottes Auftrag, wie er selbst glaubte, mahnenden Apologeten des Lutherthums hatte [1]), daher Zwingli in den „zwo antwurten vber Dr. Luthers bekenntniss“ 1528 vom „Sprenglerswerk“ der luth. Stadtschreiber reden konnte, Nürnberg that in seinem Rathschlag vom 21. Dez. wirklich Alles, den Ulmern (wie ähnlich den Strassburgern schon im Nov. 1525) [2]) den Geschmack an ihrem zwinglischen Prediger zu entleiden, indem es mit dieser Schwärmerei die Wiedertaufe, die Läugnung Christi, die Zerstörung aller Obrigkeit in Verbindung brachte; es rieth in erster Linie zur Entlassung aller Zwinglianer. Indessen hatte Eck schon im Sept. Sam zu einer Disputation aufgefordert, was er Anfang Dez. in einer gedruckten, in der Grobheit Alles leistenden Aufforderung wiederholte, die zugleich dem Rath zum Stachel und Antrieb werden sollte. Der Rath bestand die Probe. Er beschloss, wohl besonders durch den zwinglifreundlichen Bürgermeister Bernh. Besserer, den ersten Mann der Stadt, getrieben, den Prediger nicht zu entlassen, schon um des Volks willen; nur schärfte man Stillschweigen über den strittigen Artikel ein; man erlaubte ihm, Eck's Aufforderung Folge zu leisten, und nachdem man zuerst an Ulm als den Ort der Disputation gedacht, verlegte man den Handel auf das projectirte Berner

1) über Spengler vgl. sein eigenes Geständniss im Brief an den Memm. Stadtschreiber Maurer 1528, Haussdorff S. 131. vgl. Veesenmeyer vic. S. 27. Ueber seine Bedeutung vgl. Cochl. Pirkh., Heum. S. 86.

2) Cap. Zw. I, 438.

Religionsgespräch. Der Zwinglianismus der Stadt war befestigt. Dieser wurde nun auch für das Landgebiet der Stadt, soweit die Reformation hier Eingang fand, entscheidend: das evangelische Predigtamt in Geisslingen, 1527 errichtet, finden wir durch einen Zwinglianer besetzt, Paul Beck, der beim Widerstand des altgläubigen Stadtpfarrers Osswald gegen seine „Rübschnitze“ im Nachtmahl durch dessen Einladung nach Bern wie Sam sich zu helfen suchte [1]). Auch für die benachbarten kleineren Städte und Reichsstädte, die auch sonst dem Einflusse Ulms folgten, war die Haltung dieser Stadt von Bedeutung. So war der ev. Prediger Biberachs, Barth. Miller, in Verbindung mit den Förderern der ev. Richtung in Ulm, besonders mit Wolfg. Rychard, zwinglisch gesinnt, und nachdem er längst nach persönlicher Verbindung mit Zwingli getrachtet, seit Anfang 1530 in Folge einer Zuschrift Zwingli's in brieflichem Verkehr mit ihm [2]). Derselben Richtung folgte der 1528 aufgestellte evangelische Prediger Giengen's, Mart. Rauber, der Meister Aleander in Burgau, beide im Jahr 1531 von Ulm in Dienst genommen, ferner der 1528 verjagte Abt zum Heiligenkreuzkloster in Donauwörth, Nic. Haider [3]).

Auch die Städte, deren Prediger in Conflict mit Zwingli getreten, waren damit noch keineswegs lutherisch. Nur vom Hallischen Kreise kann dies gelten, von Augsburg, Nördlingen, Reutlingen nicht oder nur in sehr beschränktem Sinn. Reutlingen haben wir früher erwähnt; es war durch den Glaubenseifer Schradin's einen Augenblick mit dem Zwinglianismus handgemein geworden; diese polemische Richtung trat bald zurück, bei allem Gegensatz im Nachtmahlspunkt ging man im Culte mit den Landsleuten und mit Zwingli, in Reichsangelegenheiten mit den zwinglischen Reichsstädten Hand in Hand; und selbst im ersten Punkt blieb wenigstens ein gewisses unentschiedenes Schwanken, auf das die früheren Bemerkungen schon hinwiesen, längere Zeit bemerklich; als besonders

1) Ref. v. Ulm S. 129 ff.

2) Mill. Zw. 30. Jan. 1530. II, 407 f. Ueber seine Verbindung mit Rychard vgl. theol. Jahrb. 1853, 343.

3) über letzteren vgl. Jörg Riegel an Zw. 7. Aug. 1528, II, 212.

„sanftmüthig" pries Bucer den im Frühjahr 1531 an der Pest gestorbenen Prediger Joh. Wimpina [1]). In Nördlingen hatte, Dank der Haltlosigkeit und den auffallenden Umgestaltungs- und Farbeprozessen Billican's, die anfangs starke, aber auch durch Billican einen Augenblick niedergedrückte Karlstadtsche Richtung gewonnen Spiel. Positiv half er ihr seit Ausgang 1526 und im Jahr 1527. Einer der angesehensten Rathsherren sandte 1527 seinen Sohn zur Studienleitung an Oecolampad; auch der Rathschreiber erscheint Oecolampad verbunden. Im Sommer 1528 suchte Zwingli für einen ihm zugethanen Carthäuser Joh. Schneewolf eine Predigerstelle in Schwaben, und er empfahl den Constanzern neben ihrer Gegend besonders auf Augsburg, Ulm oder Nördlingen zu reflectiren [2]). Pirkheimer setzte gleichzeitig Nördlingen als sacramentsläugnerisch Strassburg, Ulm, Memmingen zur Seite [3]). In den dreissiger Jahren gewann der Zwinglianismus vollends das Uebergewicht, und noch in den vierziger Jahren, als der von lutherischer Seite (Luther, Melanchthon, Brenz) hingesandte M. Caspar Löner, vorher Domprediger in Naumburg, den durch Billicans Verdienst „aufgelösten Besen" der Nördlinger Kirche wieder zu binden suchte (1543—1546), hatte er nicht allein den Widerstand zwinglischer Collegen, sondern auch der angeseheneren zwinglisch gesinnten Bürger in weiser „Mässigung" zu überwinden [4]).

Unter zum Theil ähnlichen Verhältnissen bereitete sich insbesondere in Augsburg der entschiedene Sieg des Zwinglianismus vor. Hier hatte Zwingli, der schon Dez. 1524 mit seiner Vorrede zu Leo Jud's Widerfechtung einer Schrift des A. Dompredigers Kretz, ja noch früher durch seine von Humelberg in dieser Stadt regelmässig gedruckten Schriften mit den Augs-

1) Coll. Simler. tom. 17, a Brief von S. Candidus an Thom. Blar. 1526: *in re sacramentaria dissident hic evangelistae a placitis Zwinglii; atque, ut mihi videtur, non sunt sibi similes.* Buc. Blar. 10. Jan. 1532 von Wimpina: *mansuetissimus animus.* Siml. Sammlung Band 31.

2) Bill. Oec. 1527 bei Herzog II, 295 f. Zw. Blar. 21. Juli II, 203.

3) Campe, Reliquien von Dürer, bei Röhrich I, 322.

4) vgl. Dolp Ref. v. Nördl. S. 75 ff. Brent. Mel. bei H. J. 2, 123 f.

burgern in Berührung getreten [1]), an dem seit 1525 als Barfüsserprediger angestellten M. Mich. Keller (Cellarius), einem Memminger, einen eifrigen Anhänger; ein freundlicher Ermunterungsbrief Zwingli's an den „tapfern“, gerade krank darniederliegenden Genossen vom 17. Sept. 1526 ist uns aufbehalten [2]). Mit Papisten und Lutheranern schlug er sich gleich kampfmuthig herum; auf der Canzel war er ein Eiferer wider den alten Glauben und Cult ohne Maass. Seine Kränklichkeit, die Folge wiederholter Teufelserscheinungen nach dem Urtheil des Augsburger Benedictiner-Chronisten, schien die Heftigkeit seiner Angriffe zu steigern; seitdem war die Predigt wider den Betrug der Messe, des Sacraments, wider die Thorheit, als liesse Gott sich in ein Sacramentshäuschen sperren, die Behauptung, Mord an drei und vier Menschen sei besser, als Hören der Messe und Glaube an die leibhaftige Christusgegenwart sein stehendes Thema [3]). Der Mann besass keine tiefere Bildung. Aber er war ehrgeizig, herrschsüchtig, und der Macht, die er in den Massen hatte, wohl bewusst. Im Druck erschienen von ihm 1526 (in zweiter Ausgabe) „etlich Sermones vom Nachtmahl Christi“, die er des Anstosses wegen, den sie anfangs gegeben, edirte, wesentlich zwinglischen Sinns, aber ziemlich tumultuarisch gehalten. Mit der früher erwähnten Cellarius'schen Schrift, die wir auf das vertrauenswürdige Zeugniss Veesenmeyer's nachträglich mit mehr Bestimmtheit diesem Cellarius zuschreiben möchten, ist diese Schrift jedenfalls nicht identisch. Im Jahr 1529 liess er auch einen Bericht drucken, des Herrn Nachtmahl würdig zu empfahen [4]).

1) Zw. op. II, 2, 338. Hum. Vad. 17. Juli 1523, Siml. bei Wirz, helv. K.G. 5, 23.

2) I, 538 f. vgl. II, 241 f.

3) Rel. hist. S. 21.

4) Die Schrift des »Reyssii cujusdam« schreibt Vees. bestimmt ihm zu, der sie unter falschem Namen (Conr. Reyss) zu Ofen 1525 gegen Bugenhagen edirte. Bei de W., Luth. Briefe 4, 235. Die Schrift von 1526 befindet sich in der Siml. Coll. Zürich. Die von 1529 erwähnt Schelh. S. 171. Eck erwähnt Keller'n in seinen Thesen zum Augsb. Reichstag in nr. 239 vom figürl. Leib neben Zwingli, Oecolampad, Capito, Sam. In Nürnberg scheint die erste Schrift verboten gewesen zu sein. Zw. ep. II, 260 f.

Dieselbe Richtung mit Cellarius ging Joh. Schneid (aus Schongau), Prediger zum h. Kreuz und der Prediger zu St. Georgen, Joh. Seyfried; zusammen hatten die Drei das Vergnügen, am Catharinentag 1527 nach einer Dompredigt, in Folge der sie mit dem Coadjutor Dr. Ambr. Kuen wegen der Heiligen hadern wollten, von einem Haufen strenggläubiger Weiber an den Haaren gefasst und mit den Kirchstühlen bearbeitet zu werden [1]). Es war von Wichtigkeit, dass Magister Michael bei dem einflussreichen Rathsherrn und Bürgermeister Ulrich Rehlinger, dem Haupt der evangelischen Partei Vieles galt, wie wir ihn denn bei ihm 1527 auf seinem Gute als Gast und Prediger sehen [2]), und zwar in Gefahr, vom Herzog von Baiern aufgehoben zu werden. Durch Keller wurde Rehlinger ein Freund und Verehrer Zwingli's, der selbst an ihn schrieb, und durch Freunde Rehlingers, wie Wolf Berkinger zu noch häufigeren Briefen an ihn aufgefordert wurde, weil ihm nichts lieber sei und weil bei den vielen und grossen Thaten, die Gott durch diesen Mann thue, das Schreiben wahrlich nicht ohne Frucht bleibe [3]). Auch der Edle Georg Regel, noch 1525 lutherisch, stand 1527 mit Zwingli in freundlichem Verkehr [4]). Doch bei Weitem mehr noch als unter dem Patriciat, das der Mehrzahl nach noch später papistisch oder lutherisch gesinnt war, hatte der Zwinglianismus auch in der Masse der Bürgerschaft seine Anhänger. Da waren nicht nur Litteraten, ein Ludwig Hetzer, ein Peter Gynoräus wahrhaft fanatische und intriguante Zwinglianer, der Erste besonders, der 1525 in seinen Urtheilen über Bugenhagens Nachtmahlsschrift, in seinen Hetzungen Zwingli's gegen Blarer, Agricola und Urbanus, den er zugleich feig fürchtete, in seinen Beschönigungen seiner Entfernung aus Augsburg (Herbst 1525), die er thatsächlich nicht seinem Zwinglianismus überhaupt, sondern seiner Weigerung eines öffentlichen Gesprächs mit Urbanus zu danken hatte, (dessen Erklärung der Stelle „das Fleisch ist

---

1) Rel. S. 21. 36.

2) Gass. Chron. 1779.

3) Berk. Zw. 2. Dez. 1528, II, 241 f.

4) Hetz. Zw. 1525, I, 406 ff. Regel Zw. 15. Mai 1527, II, 64 f.

kein nütze“ er hämisch in den Winkeln getadelt hatte), sich als Parteimann schlimmster Sorte offenbart [1]), auch Aerzte, Buchhändler, Kaufleute, zugleich Freunde der Wissenschaft, wie Sigismund Grimm, Wolfgang Berkinger waren Zwingli zugethan [2]). Auch das Volk nahm Antheil, wie ja schon das Neue, Pikante, Fremde den Augsburger lockte. Dem Pöbel war dieses Neue ohnehin erwünscht. Die Kraftausdrücke „Beckenbrod“, „bachener Herrgott“, „Brodkorb“ waren besonders im Schwung und blieben es wohl trotz der Abmahnungen Keller's in jenen Predigten, wo er die populäre Sache zu wenig mit den rechten Namen nennt. Dem Sacrament, das über die Strasse getragen wurde, wandte der Pöbel in auffallend gemeiner Weise den Rücken zu [3]). Besonders interessirten sich auch die seit 1525 durch Joh. Denk, L. Hetzer und Balthas. Hubmeier stark aufkommenden, in Schwaben überhaupt bedeutendsten Täufergemeinden für dieses Dogma [4]). Ein Haupt der Gemeinde, der im Frühjahr 1528 durch den schwäbischen Bund in Weissenhorn hingerichtete Augsburger Patricier Eitelhans Langenmantel schrieb seit 1525 mehrere Flugschriften über das Nacht-

---

1) vgl. Zw. ep. I, 531 ff. Gynor. Zw. 22. Aug. 1526. Zw. Cellar. I, 538 f. Hetz. Zw. 14. Sept. 1525, I, 406 ff. (aus Augsb.) 17. Oct. I, 419 (aus Basel). Oec. Zw. 4. Nov. 1525, I, 432 f. Das Thatsächliche über die Entfernung Hetzer's aus A. Hum. Th. Blar. Non. Nov. 1525, Coll. Siml. t. 15. Beide nahmen ein elendes Ende, Hetzer wurde in Constanz wegen Ehebruchs 1529 hingerichtet, Gynoräus aus demselben Anlass das Jahr vorher aus Basel mit Ruthen ausgetrieben, Oecolampad, seinem Beschützer, selbst zur Schmach. vgl. Oec. Zw. II, 192. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Zwingli, der Gynoräus gegenüber von einer *aeterna amicitia* redet (I, 538), besonders in der Wahl seiner Organe nicht sehr sorgfältig war. Vgl. den Credit Conr. Hermann's in Schwaben und andrerseits, wie Zwingli für seine Leute zu sorgen wusste, indem er diesen 1528 für eine Ulmer Pfarrstelle empfahl, II, 159.

2) Reg. Zw. II, 64. Berk. Zw. II, 241 f. Grymm. Zw. 1. Jan. 1528, II, 133. vgl. über ihn auch I, 532. 539. Schon 1522 hiess ihn Oec. Hed. *evangelii amantissimus;* bei Herzog 2, 267.

3) Gynor. Zw. a. a. O. mit Beziehung auf den Beifall Denk's: *ut sunt Augustani curiosi.* vgl. Gass. Chron. A.: *moribus exotici et plane aliarum nationum simiae.* Rel. S. 21.

4) vgl. Gynor. Zw. a. a. O.

mahl: „das ist ein Anzeig, — das Sacrament und anders betreffend“; „ein kurzer Begriff von den alten und neuen Papisten“ (1526); die wichtigste 1527 „ein kurzer Anzeig, wie Dr. M. Luther ein Zeit her hat etlich Schriften lassen ausgehen vom Sacrament, die doch stracks wider einander“; wo er ältere und jüngere, an Transsubstantiation, wie er glaubte, streifende Schriften Luthers gegeneinander hielt, ihn verhöhnte, dass er sich an des frommen Jesu Christi Statt in den Himmel setze, bis es ihm gefalle, ihn aus dem Brod wieder hinauffahren zu lassen, und gar die bodenlose Beschuldigung der Bestechung wider ihn erhob, der wohl erfahren, dass Ducaten mehr gelten, dann rheinisch Gulden [1]).

Das Durchdringen des Zwinglianismus in Augsburg zeigt der Brief Urb. Regius' vom 28. Sept. 1526 an Zwingli: „in der Eucharistie hat es zu Augsburg keine Gefahr; die Wahrheit triumphirt, ob auch Etliche dawider murmeln“ [2]), wogegen wir die Versicherung des gelehrten Mönches zu St. Ulrich, Veit Bild, in einem Brief an Pirkheimer vom 24. Aug. 1526: er habe durch seine Schrift gegen den gemeinsamen Freund Oecolampad eine Unzahl von Menschen aus beiden Geschlechtern zum wahren Glauben zurückgeführt, weder überhaupt noch in Beziehung auf Augsburg für streng geschichtlich halten [3]). Der damals erfolgte Uebertritt von Regius selbst gab der Sache neue Kraft. Dem bekümmert des Bruders Fall meldenden Joh. Frosch sprach Luther zu, selbst trauernd, aber nun auch glühend vor Begierde, mit den Gegnern endlich sich zu messen: sei stark und halte dein kleines Häuflein aufrecht. Sie sollen wüthen, herrschen, triumphiren: mächtiger ist, der in uns ist, als der in ihnen ist [4]). Nur Joh. Frosch, der Dr. Witt. und Steph. Kastenbaur (der Uebersetzer von Pomerans Nachtmahlsschrift) blieben treu; Luther beklagte im März 1527 den zwinglisch-eifrigen Urbanus und das zerrüttete, in ein halb Dutzend Secten

1) vgl. Veesenmeyer, Beiträge zur Gesch. der Lit. u. Ref. S. 51 ff. Die erste Schrift (ohne Datum) ist wahrscheinlich 1525 zu setzen, da die 2te dem Inhalt nach sich als jüngeres Product erweist (gegen Vees.).

2) I, 545.

3) bei Heumann S. 331.

4) 28. Oct. III, 131.

gespaltene Augsburg [1]), während hinwiederum Urbanus über die Zähigkeit seiner luther. Collegen klagte, die eine milde, an Ostern 1527 von ihm proponirte Nachtmahlsformel (des Herrn Brod ist zu geniessen im rechten Glauben, dass der Leib Christi auch für uns hingegeben) zurückstiessen, und auch noch im Herbst 1528, als er sich ihnen wieder genähert, nach der Mitte Sept. an die Geistlichen gerichteten Rathsaufforderung zur Gleichheit im Predigen, den Vorschlag der Beschränkung der Predigten auf Kraft und Nutzen des Nachtmahls entschieden abwiesen [2]). Je weniger sein eigenes, übrigens selbst wieder so haltungsloses Vermittlungsstreben, auf das er durch seine Natur und seine Vergangenheit jetzt angewiesen war, tiefe Eindrücke und Wirkungen hinterlassen konnte, weshalb seine Stellung in der That immer unhaltbarer wurde, und je mehr somit die beiden Parteien immer schroffer ihre Spitzen wider einander kehrten, um so sicherer stand die gewaltsame Vertreibung der schwächeren durch die mächtigere Volkspartei nahe vor der Thür. Während der Rathsschreiber Spengler für seine lutherischen Bemühungen noch hoffte (1528), galt für Zwingli Augsburg schon im Sommer 1528 als gewonnene Stadt [3]).

Selbst in Städten, die unter österreichischen Einwirkungen Mühe hatten, die evangelische Richtung aufrecht zu halten, ja selbst in den altgläubigen Landestheilen breitete sich der Zwinglianismus aus mit der Schnelligkeit des Ereignisses, dem die Zeit verfallen ist. So kam in Rottweil mit den reformatorischen Ideen zugleich durch die Thätigkeit des Heiligenkreuzpfarrers Conr. Stücklin aus Sigmaringen und seines für ihn selbst Allem nach sehr einflussreichen Freundes, des Stadtarztes Valerius An-

1) an Spal. 11. März III, 164.

2) Wolf Berkinger sendet an Zw. eine „Vereinigung der E. Prädicanten zu Augsburg über den Zank des Herrn Nachtmahl belangend“, (beschl. 15. Apr. Montag n. Palm. 1527, II, 46 f.) Dazu vgl. dann aber den Brief Urb. Blar. 29. Dez. 1528. Siml. Coll. t. 21, wo ausdrücklich bemerkt ist, dass sowohl sein damaliges Project als sein späteres vergeblich gewesen. Die Rathsaufforderung Samst. vor Matthäi.

3) Zw. ep. II, 203. Ueber Spengler vgl. Vees. viciss. S. 26. Aehnlich erklärt Cellarius 1529 *bonam partem urbis* (A.) für zwinglisch. an Buc. 20. Sept. Coll. Siml. t. 23.

shelm, des berühmten bernischen Historiographen, seit 1526 der Zwinglianismus, ja ein so hitziger, dass der Dominicanerlesemeister Neudorffer für die Schmähung Zwingli's und Oecolampad's auf der Canzel von Zweien, „die Gottes Eifer druckt'", „mit trockenen Streichen gebläut wurde, doch ohne Verletzung des Leibs" [1]). So konnte der uns schon bekannte Agent Zwingli's, Conr. Hermann schon im Frühjahr 1526 aus Esslingen die Kunde an jenen bringen, dass seine Ansicht vom Nachtmahl dort fast allgemein angenommen werde, auch von den ersten Männern der Stadt, auch von den Mitgliedern des Reichskammergerichts. Unter den evangelisch gesinnten Predigern war insbesondere Martin Fuchs und Ulr. Villinger zwinglisch. Ihr Vorgang entschied auch für den benachbarten Patronatspfarrer in Köngen [2]). Und wie Luther 1523, Brenz (als Freund des Stadtschreibers Machtolf und des Kammergerichtslic. Hierter) 1526 auf die evangelische Richtung Esslingens einzuwirken gesucht, so trat Zwingli zunächst aus Anlass der Badener Disputation, auf der auch der Esslinger altgläubige Pfarrer Balth. Sattler erschienen, am 20. Juli 1526 mit einem gleich darauf in Schwaben selbst gedruckten Sendbrief vor die Esslinger, in dem er aus Sattler's Concessionen weitgehende Folgerungen für die Lehre, unter Anderem auch die Nachtmahlslehre zog; und noch ausführlicher entwickelte er ihnen diese Frage mit Beziehung auf die lutherischen mit ihrem unverstandenen geistlich-leiblichen Leibe brenzisch-straussisch tobenden „Schwärmer" in dem andern Sandbrief Huldrych Zwinglins an die Christen zu Esslingen vom 16. Oct. 1526 [3]). Wendet man sich zu den fürstlichen Gebieten, so zeigt zunächst die Markgrafschaft Baden eine den ebengenannten Städten ähnliche noch ziemlich unsichere und schwankende evangelische Haltung. Markgraf Philipp zauderte, den guten Anfang vom Speyer'schen Reichstag zu verfolgen,

1) Supplic. der vertrieb. Rottweiler in Simler's Sammlung alter u. neuer Urk. I, 526.

2) Zw. Vad. 3. Apr. 1526, I, 488. Pfaff, Geschichte v. Esslingen S. 403 f. 417. Pfister-Schmid, Mittheilungen zur schwäb. Ref. S. 135. Cless, Culturgesch. Würt. II, 2, 604.

3) Zw. op. 2, 3, S. 1 ff. S. 8 ff.

er duldete wohl evangelische Predigt, er hinderte ernstliche Reform. Aber auch so war Zwingli im Vortheil. „Die Markgrafschaft Baden ist einig mit uns, schreibt Capito 28. Febr. 1527 an Zwingli, den Einen Strauss etwa ausgenommen." Es regierte hier das Bekenntniss des nachbarlichen Strasburgs, dessen Prediger Capito und Hedio durch Geburt oder frühere Stellung diesem Lande angehörten, und, Hedio insbesondere, auch bei Hofpersonen Einfluss hatten. Unter den zwinglischgesinnten Predigern sind besonders Joh. Mantel und Melch. Ambach zu nennen, welch letztere nachher nach Strasburg flüchteten; den Hof — mit Ausnahme des Markgrafen selbst — sahen wir ähnlich gesinnt, besonders der greise Canzler Jacob Kirscher, der Patron des Evangeliums, stand mit Hedio in Verbindung; Oecolampad hatte seinen Sohn im Haus und 1528 sollte er nach Zürich zu Zwingli oder Leo Jud kommen [1]. Am untern Neckar, in der Pfalz, in Heidelberg und im benachbarten dem Ritter Landschad gehörigen Neckarsteinach stand es ebenso. Dort waren Grynäus und Frecht — zum Trost des bekümmerten „wie der Hirsch von Hunden verfolgten" Oecolampad — von Anfang schweizerischgesinnt und Capito konnte im Frühjahr 1526 überhaupt schreiben: in Heidelberg und überall tauchen jetzt Solche auf, die kein Fleisch im Sacrament suchen [2]. Der Pfarrer von Neckarsteinach Jac. Otther erklärte in seinem Schriftchen von 1528: christlich Leben und Sterben ganz strasburgisch: der Nachtmahlstreit sei Wortstreit, denn beide Theile erkennen an, dass Christus durch den Glauben empfangen werde; das Wie? zu wissen sei überflüssig [3].

In den österreichischen Vorlanden, zu denen auch Würtemberg gehörte, wusste die Regierung von ihrem verkehrten, seit 1522 angenommenen Princip der Verfolgung des Evangeliums nicht abzugehen, so entschieden der Zug zum Evangelium überall war. Da hatte man denn alle Hände voll zu thun nicht allein mit wiedertäuferischen, auch das Nachtmahl nur als Gedächtniss-

1) Cap. Zw. II, 31. Hed. Zw. 1528, II, 193. Oec. Zw. Juli II, 196 f.

2) I, 492 f. Oec. Frecht. et Gryn. 26. Apr. 1526 in Oec. ep. S. 983. Oec. Frecht. Christtag 1526. ib. S. 947 f.

3) vgl. Röhrich, Elsass 1, 300, A.

mahl anerkennenden Richtungen, wie sie ganz besonders um 1527 im Hohenbergischen, in der Gegend von Horb und Rottenburg, der man das Evangelium seit 1524 genommen, verbreitet waren [1]), sondern auch mit dem Irrsal im hochw. Sacrament des Altars, der nach einem Befehl König Ferdinands vom 26. Jan. 1528 glaublichen Berichten nach in kurzer Zeit im Land Würtemberg fast eingekommen und eingewurzelt [2]). So klagte Ferdinand auch auf dem Landtag (24. Juni 1529) über die Mehrung nicht allein der lutherischen, sondern auch zwinglischen, oecolampadischen u. dgl. fremden Ketzerlehren [3]). Da wüthete man denn nicht allein gegen die Wiedertäufer mit Feuer und Schwert, schom am 20. Aug. 1527 erging von Ofen aus für das ganze österreichische Gebiet ein blutdürstiges Mandat gegen die neue Lehre und besonders gegen den Missbrauch des Sacraments in karlstadtisch-zwinglischer Weise und den Wiedertauf, Frevel, die zuletzt nur dazu führen, dass die Menschen auf Erden leben wie das Vieh, und die mit Strafen an Leib, Leben und Gut geahndet werden sollen [4]). Der hieran sich anschliessende Befehl vom 26. Jan. 1528, der noch weitergehend für die Schuldigen, Anstifter und Nachfolger gleicherweise Todesstrafe statuirte, war nicht nur gegen die Täufer, sondern auch Zwinglianer gerichtet [5]). Wir sehen gleich darauf (13. Febr.) Paul Fagius in Isny bei Zwingli um Aufnahme von Haus und Hof flüchtiger „Oesterreicher“ bitten [6]). Von zwinglischen Geistlichen nennen wir den Stiftsherrn M. Mart. Uhinger (Cless genannt) in Göppingen, der im J. 1529 entfloh, um zu Zwingli und Oecolampad zu gehen, während dagegen der Pf. Hans Schradin von Kirchentellinsfurth durch Beziehung zu Reutlingen lutherisch gesinnt blieb [7]). Nicht die

---

1) Sattler, Gesch. der Herzoge 2, 171.

2) Sattler, 3. Beil. zu 2. 134.

3) ib. 144.

4) Reyscher's Samml. der würt. Gesetze 8, 15 ff.

5) Sattler 3. Beil. zu 2. 134.

6) II, 144 f.

7) Kornmesser (Secr. Ulrich's) an Zw. aus Cassel Samst. n. Lor. 1529, II, 345 f. Heyd, Herzog Ulrich 2, 307.

pünktlichste peinliche Gesetzgebung, nicht Reiseprediger, nicht die im J. 1528 aufgestellte Inquisition der Verbrechen brachte zum Ziel, die Regierung musste dem König zuletzt (Dez. 1530) gestehen: die meisten Unterthanen hängen dem Evangelium an; dennoch finden wir noch im Sommer 1531 eine Masse Gefangener des Glaubens halb und ganz besonders Solche, die vom Sacrament des Leibs und Bluts nichts hielten: nun zögerte endlich Regierung und König verlegen und unschlüssig mit Vollziehung der alten Beschlüsse [1]). — Was soll man dazu sagen, dass selbst im frommgläubigen und aus lauter Frömmigkeit zur Einöde gewordenen Freyburg im Breisgau allen Schreckensmasregeln der Regierung zum Trotz und U. Zasius zum Aerger das Gift des Zwinglianismus um sich griff. „Bei uns, schreibt Zasius am 27. Sept. 1526 an Pirkheimer, bei uns kämpft kaum der Eine oder Andre gegen die „Bestie" — den uns schon unter solchem Titel bekannten Oecolampadius — an; man sieht wenige glückliche Schwimmer über dem furchtbaren Strudel" [2]). Aehnlich expectorirt er sich vier Wochen vorher (28. Aug.) gegen Amorbach in Basel, nachdem er ihn einschüchternd auf den im Rhein bei Basel als Drache aufgetauchten Satan hingewiesen: „was soll ich sagen? während die Deinen von der schlimmsten Ketzerei tollgeworden sind, toben sie auch bei uns mitten im Christenthum. So gibt es gar nichts mehr, was hier oder dort nicht befleckt ist. Der Clerus, wenn er je verdorben war, jetzt ist er es gar und völlig. Wir missbrauchen eure Tollheit zu wahrer Raserei" [3]). Zu den wenigen guten Ausnahmen in Freyburg rechnet er den lutherischgesinnten liebenswürdigen Dichter Philipp von Engen [4]). Es stand so in Freyburg, dass nicht einmal ein Exemplar der lutherischen Gegenschriften zu bekommen war. Die Pirkheimer'sche Schrift erbittet sich Zasius vom Vf.: „unsre Buchhändler führen nur die schlechte Waare" [5]).

---

1) Sattler 2, S. 200. Heyd 2, 308 f.

2) Zas. ep. S. 339.

3) S. 155.

4) ad Amorb. 1528, S. 199.

5) a. a. O. 339: *nostri bibliopolae nil nisi furfureas chartas circumferunt.*

Im Blick auf solche Thatsachen, denen noch so viel andre in Deutschland wie in der Schweiz zur Seite stehen, begreift man jenes Selbstgefühl, jene Siegesgewissheit, die alle Briefe Zwingli's aus diesen Jahren athmen. Ja mitten drin im Kampf wuchs, stählte sich Schritt vor Schritt jene gewaltige Zuversicht, und neben Oecolampad, dem ängstlich klagenden Genossen, „dem von Hunden verfolgten Hirsche", wie er (nach Bernh. Adelmann's Ausdruck „der Melancholiker erster Classe") sich selber nennt [1]), steht er da als der gewappnete kampfesmuthige, ja des Kampfes und der Gegner spottende Kriegsheld. Er war der „Triumphator", wie Luther ihn nannte [2]). Den Uebertritt Urb. Regius' begrüsste Zwingli (16. Oct. 1526) mit den Worten: in Bälde, das hoffe ich, werden Alle, die noch widerstreben, den Tropus, den ihr ohne Mühe hättet finden sollen, einsehen, und damit zugleich die Einfachheit und Klarheit meiner Ansicht [3]). Keine drei Jahre werden vergehen, schreibt er 6. Mai 1527 an Osiander in Nürnberg, so wird Italien, Frankreich, Spanien, Deutschland meiner Ansicht beitreten. Wo wollen sich dann die hinwenden, die mit eisernem Schwert versuchen, was sie mit dem Schwert des Geistes nicht vollbringen können [4])! Die rastlose Thätigkeit, die in endlosen, zuletzt auch für Anhänger ermüdenden Schriften [5]), in diplomatischen, schmeichelnden, anregenden, einschüchternden Briefen, wie sie über Schwaben hinaus bis Frankfurt und Nürnberg und weiter gingen [6]), in Aufstellung von Agenten und

---

1) Oec. Frecht. Apr. 1526 in Oec. ep. S. 983. vgl. S. 948. Adelm. Pirkh. a. a. O. S. 192. vgl. auch wie Oecol. im Blick auf einige Fälle von Schwanken im J. 1527 gleich verzweifelnd ausrief: „ich verspreche mir nichts von den schwäb. Städten" II, 27.

2) s. u.

3) I, 551.

4) II, 61.

5) Vgl. die Vertheidigung Zw. gegen Blarer Juli 1528, II, 203.

6) in Frankfurt an den Prediger Dion. Melander, in Nürnberg — freundlich an den zwinglischen geistvollen Prediger Joh. Haner, einschüchternd an Osiander. Frankfurt galt schon 1526 als gewonnen. Oec. Zw. I, 561.

Berichterstattern, im Ringkampf mit den Gegnern selbst um den Besitz einzelner Anhänger sich abarbeitete [1]), war glänzend belohnt. Melanchthon selbst gesteht Oecolampad zu: ich sehe, eure Sache stützt sich auf die besten Köpfe, und ihr habt den offenen und geheimen Beifall des grossen Haufens. Luther musste gegen Brenz von der schlechten und verkehrten Nation reden, in deren Mitte er das lautere Wort Christi lehre uud festhalte [2]). Wie anders nun Luther gegen Zwingli! Während Zwingli aus allen Kräften nach dem Siege ringt, überlässt Luther, einsam sich fühlend mit seinem Bekenntniss der Wahrheit, und sparsam und spät die Seinen aufmunternd, den Kampf und Sieg dem Gott der Wahrheit, zu dem er betet; während Zwingli frohlockend das weite gewonnene Land ausmisst, klagt Luther, nachdem er schon 1526 über das Wüthen der sacramentarischen Pest, das Anschwellen ihrer Glieder in ihrem Laufen getrauert, das Jahr darauf über furchtbare Aengstigungen des Satans, der mit aller Macht wider ihn tobe, der ihm Christus entreissen wolle, nachdem er das reine Bekenntniss ihm nicht habe nehmen können; er ruft das Gebet der Freunde zu Hilfe wider die geistliche Pestilenz des leidigen Satans und seiner Engel, damit er jetzt die Welt vergiftet und beschmeisst, sonderlich durch die Sacramentslästerer, und, selber zum Tod sich sehnend, heisst er sie bitten zu Gott, dass er aus dem kleinen übrigen Häuflein sich doch einige Reste rette als ächten Saamen Israel gegen die Angriffe des Satans und des heiligen Zornes würdigen Zwingli [3]).

Seine Stärke, sein Uebergewicht in Schweiz und Süddeutschland legte der Zwinglianismus der erstaunten Welt nirgends offen-

---

1) vgl. den Streit mit Osiander um Regius und Billican II, 60 f.

2) Mel. Oec. 8. Apr. 1529: *video causam vestram praesidiis ingeniorum niti et vos habere studia theatri non manifesta tantum, sed occulta etiam.* C. R. I, 1050. Luth. Brent. 28. Nov. 1527: — *in medio istius pravae nationis atque perversae.* III. 230.

3) Zwingli u. Oecolampad reden wiederholt (Zw. März 1526, Oec. Febr. 1527) von häufigen mahnenden Briefschaften Luth. an die Schwaben; I, 478. II, 27. Aber ist es nicht auffallend, dass er an das Haupt der schwäb. Anhänger, an Brenz, „seine höchste Freude, seine Krone in

kundiger vor, als auf dem Religionsgespräch zu Bern im Januar 1528. Es war der Zusammenkunftsplatz des Zwinglianismus, eine Heerschau am Schluss des Feldzugs, eine Ausstellung und ein Genuss der Trophäen des Streits und Siegs. Von süddeutschen Städten waren vor Allem Constanz, als Bundesgenosse Zürichs seit Dez. 1527, Mühlhausen und Rottweil kraft ihrer Einung mit der Eidgenossenschaft officiell vom Berner Rath eingeladen [1]; Strasburg, wie es scheint, durch den Züricher Rath, weil die Berner durch besondere Einladung Strasburgs die andern Städte nicht abschrecken wollten [2]). Durch Zürich sind wohl auch die übrigen zwinglischen Städte eingeladen worden. Man legte auf die Anwesenheit der deutschen Städte Werth: sie sollten vor Fürsten und Städten für die eidgenössische Reformation Zeugniss ablegen [3]). Wirklich wurde Süddeutschland vertreten bis Nürnberg hinab, von wo Althamer, allerdings als Gegner, erschien, während der von Oecolampad eingeladene Haller J. Brenz wegblieb. Von Constanz, Lindau, Memmingen, Isny, Ulm, Augsburg kamen die Gäste, von Constanz mehrere Prädicanten, insbesondere Ambr. Blarer mit einer Rathsbotschaft, von Lindau Thom. Gassner, von Isny Paul Fagius und Etliche mit ihm, von Memmingen — trotz grosser Kosten — etliche Gesandte von Rath und Geistlichen, unter diesen Zimpr. Schenk; von Ulm Conrad Sam, mit ihm der Prediger Paul Beck von Geisslingen und sicher eine Rathsbotschaft, — auch der Ulmer lat. Schulmeister Mich. Brothag erscheint gleich darauf in Zürich —, von Augsburg „etliche Personen", darunter der, wie es scheint,

---

Christo", ihn rühmend und gegen Zwingli's übermüthigen Angriff tröstend erst Ausgang 1527 (28. Nov.) und auch da nur auf Mahnung des Brenz befreundeten Spalatin schrieb (III, 230)? Ausserdem finden wir in der Briefsammlung nur noch einen Brief an Joh. Frosch (28. Oct. 1526) III, 131, mit dem er auch nachher in Verbindung blieb (vgl. März 1527 III, 164); u. an U. Regius v. 7. Juli 1528; III, 315. Vgl. ferner Briefe 1526, III, 132. 163. 21. Aug. 1527; III, 193; 26. Aug. III, 195. Herbst III, 206. 27. Oct. III, 215, 28. Nov. III, 230.

1) Hall. Zw. 20. Dez. 1527. II, 130. II, 124. II, 129 f.

2) Oec. Zw. II, 124.

3) ib.

noch neutrale Prediger Caspar Huberinus, auf Kosten etlicher Bürger gesendet [1]); während Sigismund Grimm, der Augsburger Arzt und Buchhändler, in seiner Zuschrift an Zwingli vom 1. Jan. es bedauerte, seines Berufs wegen dem h. Beginnen und dem Kranz der gelehrtesten Männer nicht als Zuschauer anwohnen zu können, dafür aber seinen Gehilfen von Strasburg nach Bern schickte, um ihm über die Verhandlungen referiren zu können [2]). Von Mindelheim war Wilh. v. Zell, von Zwingli eingeladen, mit dem Prediger Eggenberger im Begriff zu erscheinen [3]). Unter den mehr als hundert Predigern und Gelehrten, die am Neujahrsabend 1528 auf der Chorherren-Stube in Zürich vor der Reise nach Bern, für die Zürich mit 300 Mann das Geleite gab, gespeist wurden, waren viele Süddeutsche, insbesondere die Constanzer, Lindauer, Ulmer [4]).

An der Verhandlung in Bern selbst nahmen nur die Strasburger lebhaften Antheil. Blarer, Sam, Beck erklärten sich nur in Betreff der besondren Streitigkeiten, die sie in Bern auszufechten hatten. Sam war Eck's wegen gekommen. Er hatte von seinem Rath auf Eck's Herausforderung hin im Sept. 1527 die Einladung Eck's zu einer Disputation in Ulm begehrt, und dazu im Voraus die Unterstützung Zwingli's und Bucer's nachgesucht. Da Bucer für Strasburg abschlägig antwortete, um so mehr aber Zwingli an die Pflicht erinnerte, dem Anhänger zu Hilf zu kommen [5]), so lud Zwingli Sam zum Berner Gespräch ein, was der Ulmer Rath sich gern gefallen und Sam und Beck, der seinen Collegen Osswald ebendahin lud, durch 50 Reisige

---

1) Bullinger, Ref.Gesch. ed. Hott. u. Vögeli 1,430. Ueber Memmingen vgl. Brief des Stadtschreibers Maurer an Spengler im Juni 1528, Haussdorff S. 121 ff. vgl. Sleid. comm. 6, 95. Crus. suev. ann. 2, 602. Ueber Brothag Zw. Sam. 3. Apr. 1528, II, 159; über Huberinus vgl. Agric. Spengl. bei Haussdorff S. 331.

2) II, 133. Ich halte den Arzt und Buchhändler Sigism. Grimm den Briefen nach für identisch gegen Schuler-Schulthess ib.

3) Zell an Zw. 12. Dez. 1527, II, 127.

4) Bullinger, Ref.Gesch. 1, 399 f. 427. vgl. Hottinger, Gesch. der Eidgen. während der Zeiten der K.Trennung 2, 107.

5) Buc. Zw. 26. Sept. 1527, II, 97 f.

nach Constanz escortiren liess. Zwingli und mit ihm zugleich Sam rief am 30. Nov. 1527 Eck nach Bern; er bat auch Eck's Landesherrn brieflich durch Vermittlung Junker Wilh. v. Zell in Mindelheim um Urlaub für Eck. „Das greulich Schwein und beissig Thier Gägk" (wie Zell Eck nennt) antwortete am 15. Dez. abschlägig: „die Ketzer suchen nur Winkel und besondere Spelunken, darin sie disputiren ihre Finsterniss, sie kommen nicht an das Licht." An Sam richtete er ein in Bern diesem übergebenes neues Erbieten, mit Aufzählung vieler Richter, vor denen er disputiren wolle [1]. Den Brief erhielt Zwingli am 24. Dez.; am 27. schrieb er an den Ulmer Rath, vielleicht um Sam noch die Reise zu ersparen; er bat, Eck einen offenen Platz zur Disputation aufzuthun in Ulm, oder Memmingen, Constanz, Lindau, wobei er und Oecolampad, womöglich beide, nach dem Berner Gespräch erscheinen wollen [2]. Aber Sam war ohne Zweifel schon unterwegs. In Bern erhob er sich nun am 19. Jan. nach der Besprechung der 4. Schlussrede (gegen die leibl. Gegenwart im Nachtmahl) zu der Erklärung: er sei nicht der Meinung hie, die Schlussred zu widerfechten, die er für christlich und so schriftgegründet halte, dass weder Teufel noch Menschen etwas dawider vermögen, wie er denn insbesondre in Ulm so gepredigt. Gegen Eck stehe er hier, der ihn solcher Lehre halb aufs Schmählichste angetastet. Da er Bern recusirt, der kurzen Zeit („er könne nicht fliegen"), des Orts und der Art der Verhandlung wegen, wodurch er nur sich selbst richte, so bezeuge er sich öffentlich erbötig, obwohl er in der Sache nun mehr gethan als er schuldig gewesen, dem Ecken und männiglich seiner Lehre Antwort zu geben, wo ihm ein freier sicherer Platz eröffnet werde. Dabei hatte es nun sein Bewenden; der Ulmer Rath liess Zwingli's Brief „einen Brief sein", verbot Sam den Druck einer Schrift gegen Eck, und sah sich weiterhin auch nicht veranlasst, in Betreff der Thesen, die Eck 1530 auf den Augsburger Reichstag auch wider Sam mit-

1) Zw. Senat. Ulm. II, 131. Zell Zw. 12. Dez. II, 125 ff. Sam's Erklärung in Bern, bei Walch 17, 2271.

2) a. a. O.

brachte, einen Schritt zu thun [1]). Aehnlich wie Sam erhob sich in Bern bei der 6. Schlussrede, am 23., Paul Beck von Geisslingen zur Erklärung: Er habe seinen ihn verketzernden Gegner zum Höchsten nach Bern eingeladen, aber bis heute vergeblich sein gewartet, sei aber bereit zu antworten, wo etwa Jemand in seinem Auftrag da wäre [2]). Zwei Tage nachher, am Schluss der 9. Schlussrede, eröffnete Ambr. Blarer den Auftrag seines Raths, im Fall der Anwesenheit Eck's und des Rottweiler Dominicaners Georg Neudorffer, der wegen seiner pöbelhaften dem Berner Rath überschickten Schmähung der projectirten Berner Disputation von dort aus durch einen eigenen Boten und auf Berner Kosten dem Rottweiler Rath zur Disputation abgefordert worden war [3]), wider ihre Schmähschriften gegen den Constanzer Rath und Blarer selbst (aus Anlass eines beabsichtigten Religionsgesprächs in Constanz 1526) öffentlich sich zu erklären. Er erbot sich gegen Jedermann, der den Constanzer Predigern unrechte Lehre der jetzund disputirten Artikel halb vorwerfen wolle, Antwort zu geben [4]). Ausser diesem Auftreten machten die schwäbischen Prediger, Blarer, Gassner, Sam, auch noch durch ihre theils in Bern, theils in Zürich gehaltenen Predigten sich bemerklich, die im März von Conr. Pellican zum Druck von ihnen eingefordert wurden. Von den neun Gastpredigten im Münster in Bern hielt die erste (12. Jan.) Blarer „und ward von männiglich insonders seines zierlichen Redens halb hochlig gerühmt", die fünfte Sam, die sechste Gassner. Sam insbesondere polemisirte am 3ten Epiph.-Sonntag aus Anlass des Evangeliums vom Aussätzigen (Mt. 8) gegen die Vorstellung des Syngramma, als hätte das Wort ihn geheilt, und noch viel mehr gegen die Vorstellung desselben, als bringe das Wort „das ist mein Leib" den Leib Christi ins Brod [5]).

---

1) Walch a. a. O. vgl. Zw. op. 2, 1, 156. Ueber die Nichtantwort Ulms Zw. ep. II, 131, A. 2. vgl. Ref. v. Ulm. S. 143.

2) Walch 17, 2321 f.

3) Hall. Zw. 20. Dez. II, 129 f.

4) bei Walch, 17, 2317. Vierordt erwähnt das Auftreten Blarer's weder in der Ref. v. Constanz noch v. Baden.

5) Die predigen, so von den frembden predicanten in Bern gesche-

Also ganz gut zwinglisch. Ueberhaupt trat in Bern der Zwinglianismus noch ganz als ein einiger, ungebrochener, unzertheilter auf. Zwischen Zwingli und Bucer und ihren Anhängern zeigte sich noch keine Kluft, keine Wolke von Zwiespalt, ja Capito kam mit dem Entschlusse heim, nun ganz offen unter Zwingli's Fahne zu streiten [1]). Und von grösster Bedeutung, und für die Schwaben insbesondere wichtiger als alle ihre Berner Thätigkeit, ja als die Theilnahme an der Disputation überhaupt war die persönliche Bekanntschaft, die persönliche Besprechung zwischen den eidgenössischen und den süddeutschen Häuptern der Reformation. Mit Blarer und Sam insbesondere schlossen und erneuten die Schweizer Reformatoren in vertraulichem Zusammensein die Freundschaft [2]). Sei überzeugt, schrieb Zwingli gleich nachher an Sam, dass Zwingli, zuvor durch eiserne Fesseln an dich gebunden, nun gestützt auf deine Güte und deinen Edelsinn durch diamantene Ketten an dich gefesselt ist [3]). Beide, Zwingli und Oecolampad, der Sam auch in seine Familie in Basel eingeführt, wünschten diesem herzlich Glück zur guten Heimkehr von der gefährlichen Reise [4]). An Joachim v. Watt schrieb Sam am 30. März: Hätte ich aus der Schweiz auch nichts mitgebracht als das Wohlwollen eines Mannes, wie du bist, ich würde meine Reise für sattsam belohnt achten. Beide standen jetzt in fortgehendem Verkehr [5]). Aber die persönliche Freundschaft erhielt ihren vollen Inhalt, ihr lebenskräftiges Centrum erst durch das Streben für gleiche gemeinsame Interessen. In Zürich und in Bern wurde zwischen Zwingli und den Seinen einer-, Bucer,

---

hen sind. Zür. 1528. neu edirt v. Pf. Christoffel. Die Einforderung: Pell. Blar. 26. März Siml. Coll. t. 21. vgl. auch Bullinger I, 436 f. Vees. viciss. 26.

1) 29. März Cap. Zw. II, 154. Wir bemerken gelegentlich, dass Nic. Gerbel noch Frühjahr 1525 nicht sicher wusste, was seine Strasb. Theologen in der Streitfrage denken. S. Schweb. cent. ep. S. 100.

2) vgl. Zw. Sam. 7. März II, 146.

3) 3. Apr. II, 159.

4) Zw. a. a. O. Oec. Sam. 11. März, Oec. ep. S. 877. vgl. 795.

5) Coll. Simler. tom. 20.

Blarer, Sam andrerseits die Sache der Reform nach der kirchlichen wie nach der politischen Seite ausführlich und eingehend besprochen. „Vergiss nicht, ruft Zwingli am 7. März Sam nach, was wir in Gegenwart des Ambrosius besprochen haben. Man muss seine Plane immer auf ein gutes und schönes Ziel richten in dem, was unser Amt ist, wenn gleich blindlings nichts zu wagen ist“ [1]). Der Bund der oberen Städte mit der Schweiz war ein wesentlicher Theil des damals besprochenen guten und schönen Ziels [2]). Befriedigt durchs Geschehene, voll der Gedanken, Entwürfe, Hoffnungen, die man gemeinsam erzeugt, schieden die Freunde. Am Tag nach der Rückkehr von Bern, an Lichtmess, predigte Sam noch an Zwingli's Statt im grossen Münster zu Zürich. Desselben Tags gab man den Fremden, die auch in Bern sehr gastfreundlich gehalten worden, noch ein Ehrengelage auf dem Rathhaus und geleitete sie nach Constanz, wo Conr. Sam wieder von seinen 50 Reisigen in Empfang genommen wurde [3]). Grüsse und Botschaften Zwingli's, der seine Bekanntschaften consequent erweiterte, begleiteten und folgten den Heimkehrenden, wie er denn Paul Fagius einen Brief an den Isnyer Prediger Frick mitgab, wie er bald nach der Disputation 23. Apr. den Ulmer Rath brieflich auf der eingeschlagenen Bahn bestärkte [4]). Auch die schwäbischen Prediger traten sich näher. Conr. Sam blieb auf dem Rückweg fünf Tage lang (8—12. Febr.) bei Thom. Gassner in Lindau; am 13. geleiteten ihn die Lindauer nach Memmingen, wo er Schenk aufsuchte [5]).

Nach Allem musste der Eindruck und der Einfluss der Berner Disputation nach den verschiedensten Seiten hin ein mächtiger sein. Man hatte — recht im Gegensatz gegen die Badener Disputation [6]) — keine Gegner geschlagen, aber man legte Zeugniss ab, und vereinte sich mit den Gleichgesinnten zu

1) II, 146.

2) vgl. u.

3) Bullinger I, 439.

4) Zw. ep. II, 144 f. Vees. vic. 8. 27.

5) Gassn. Vad. 22. Febr. Siml. Coll. t. 20.

6) Bekanntlich waren in Bern wenig bedeutende Gegner. In Baden

einem starken und schon durch seine äussere Stärke ermuthigenden Bunde. Die Folgen zeigten sich gleich darauf in der Schweiz, Bern voran, dessen Uebergang die Reformation in der Schweiz siegreich machte, allmäliger in Schwaben. Die Zwinglischgesinnten vernahmen begierig die Kunde von den Berner Thaten, freudig die Kunde von Zwingli's glücklicher Heimkehr trotz aller Nachstellung des Satans [1]). Gassner ward von seinen Lindauern nach der Rückkehr so bestürmt mit Fragen, dass er in den ersten Tagen gar nichts zu thun hatte, als Auskunft zu geben [2]). Auch lutherischerseits war man gespannt; der Memminger Stadtschreiber Maurer ward von Procuratoren und Doctoren des Kammergerichts zu Speyer, sonderlich vom Nürnberger Syndikus (Casp. Mart) „beim Rock und Aermeln gehalten“, dass er von dem Gespräch etwas Neues erzählte [3]), man sprach unter Alt- und Neugläubigen vom Bernischen Nachtmahlsbekenntniss und gestand ein, dass Luther dagegen in der Minderheit sei [4]). Nürnberg, nachdem es schon am 14. Febr. gegen Ulm seinen Abscheu wider das Berner Gespräch ausgedrückt, verbot zu Anfang März „in heftigstem Edikt“ und bei schweren Pönen den Verkauf der Akten des Gesprächs [5]). Luther schrieb verächtlich und doch missstimmt genug an Gabr. Zwilling: in Bern ist die Disputation aus; es ist nichts geschehen, als dass die Messe abgethan und die

---

war neben den Schwaben Eck, Faber, Aug. Marius theilweis im Auftrag der Bischöfe von Constanz und Basel Melch. Fattlin und Ant. Pirata von Constanz, Jac. Lempp, Balth. Käuffelin von Tübingen, Matth. Kretz u. Ottm. Luscinius aus Augsburg, die Pfarrer von Mengen, Fürstenberg, Mörsburg, Esslingen, Herrenberg u. viel andre DD. u. Pfarrer. Bull. 1, 318. Dagegen waren von ev. Seite Oecolampad u. Haller die einzigen bedeutenderen Vertreter, während Zwingli und ihm folgend die von Faber eingeladenen Prediger von Constanz und Ulm nicht kamen.

1) vgl. oben Grimm in Augsburg; dann P. Fagius in Isny an Zw. 13. Febr. 1528, II, 144 f.

2) an Vad. 22. Febr. Siml. Coll. t. 20.

3) Maurer an Spengler im Juni 1528, Haussdorff S. 121 ff., vgl. auch Cochl. an Pirkh., Heumann S. 63. 66.

4) Cochläus a. a. O.

5) an Ulm, s. Ref. v. Ulm S. 144. Buc. Zw. Mitte März 1528, II, 149. Oec. Zw. 25. März, II, 153.

Kinder auf den Gassen für die Befreiung vom gebackenen Gott Jubellieder singen. Der Zwingel ist hin und zurück von 1000 Männern geführt worden, der Triumphator und stolze Imperator, dessen Ende bald kommen soll [1]). Luther's Bekenntniss vom Nachtmahl war nach der Strasburger Ansicht die Antwort auf das Berner Gespräch und Zwingli's Cäsarenschaft [2]).

Es ist uns übrig, jene kirchlichen Reformen in Schwaben, sowie die politischen Bundesbestrebungen, wie sie vorangehend, gleichzeitig oder nachfolgend mit dem Berner Gespräch in innerer Beziehung stehen, kurz zu bezeichnen.

Schon der Speyersche Reichstagsschluss vom J. 1526 war an und für sich ein kräftiges Motiv zu ernstlichen Kirchenreformen, denen er den Titel des Rechts lieh; leider! dass er zugleich die kirchliche Spaltung berechtigte. Satt der nationalen Reformkirche brachte er partikularistische Landeskirchen, diese selbst wieder riss auseinander der nun längst geweckte Gegensatz der deutschen und eidgenössischen Reform. Das Bedürfniss kirchlicher Aenderungen war nachgerade in lutherischen und zwinglischen Kreisen gleich stark; der unleidlichen Reaktion der Bezwinger des Bauernkriegs zum Trotz hatte auf jener Seite besonders Hall, auf dieser Memmingen noch vor dem Reichstag muthig vorwärts gearbeitet. Nun wurde die Bewegung allgemein; am rührigsten, eifrigsten, aufräumendsten aber doch in den zwinglischen Städten. Zu dem Mahnen und Treiben der Prediger, unter denen wir neben dem fanatischen Mich. Keller in Augsburg den besonneneren Conr. Sam in Ulm besonders hervorheben, der seinem Rath keinen Augenblick Ruhe liess, der dessen Erinnerung zum Mass und zur Ruhe die Clausel seines Vertrags mit ihm „soweit es das Wort Gottes erleiden möge", entgegensetzte, der seine Gemeinde um Erleuchtung des Raths oder um eine andere Obrigkeit bitten hiess, der selbst von Oecolampad zur Mässigung aufgefordert werden musste [3]), zu die-

---

1) Sabb. p. Invoc. III, 290.

2) Cap. Zw. 29. März II, 154.

3) Vgl. neben m. Ref. v. Ulm Oec. Sam. 9. Febr. 1526. 10. Febr. 1527 in Oec. ep. S. 952 ff. Sam an Vad. 1528 u. 1529. Siml. coll. t. 20. 22.

sen eifernden Vehikeln des Fortschritts trat Meister Zwingli selbst erst noch bestärkend und steigernd hinzu. Messe weg, Bilder weg, Klöster weg, ihre Einkünfte zur Hand genommen! Bilder, Kutten und alles Uebrige sind mit nichten Adiaphora! denn sie sind wider Gott aufgerichtet, und eine Stütze der Päbstler auch bei sinkendem Reich! Solang die Messe in Kraft steht, solang die Bilder in den Tempeln stehen, die das Volk verehrt, solang die hurerischen und intriguanten Mönche ihre Messen singen, solang hat der Pabst das Spiel nicht verloren. Man darf also nicht zaudern; das Licht des Evangeliums erlischt, wo die Ceremonien bleiben. So muss man handeln: das ist wider Gott aufgebaut, nieder mit ihm! Diese Klöster sind in des Pabsts Lehre aufgerichtet; weg mit allem Päbstlichen! So trieb Zwingli ziemlich gleichmässig die Ulmer und die zögernden Constanzer Freunde, bei der Verblendung der Fürsten es den Städten als Aufgabe zuweisend, dem Evangelium bleibend Bahn zu brechen [1])! Daher finden wir denn auf dem ganzen oben ausgesteckten zwinglischen Gebiet in den Jahren 1526—1529 die lebendigste Arbeit. Im Conflikt mit widerstrebenden Obrigkeiten verblutete daran die starke evangelische Richtung in Rottweil (1529), erlahmte die Kraft des Evangeliums in Baden, wo eine grössere Anzahl reformeifriger Prediger ins Exil wanderte (1528). Auch Esslingen und Kempten blieb aus ähnlichen Gründen noch sehr zurück, während Ulm mit Biberach und Isny langsam, doch um so sicherer vorwärts ging, noch bedächtiger Augsburg, und hinwiederum Constanz, Lindau, Memmingen bis zum Frühjahr 1529 ihre Reformationseinrichtungen zu einer gewissen Vollendung führten. In der Beschränkung des Klosterwesens, besonders der Bettelmönche thaten es Constanz und Ulm ziemlich Allen zuvor. Die Destruktion der bischöflichen Gewalten vollbrachte am radikalsten die alte Bischofsstadt Constanz, aus der Bischof und Domkapitel wegzog (Sommer 1526). Mit dem Ceremonienwesen des Gottesdienstes wurde auch in Ulm und Biberach sehr lebhaft

---

1) An Blarer und Zwick 5. Dec. 1526, I, 570; an Sam. 15. Febr. 1527, II, 29.

aufgeräumt. Die Feiertage beschränkte man am meisten in Memmingen, das nur Weihnachten, Neujahr, Ostern und Pfingsten feierte, während Isny neben den hohen Festen auch die Botentage beibehielt, Constanz zwar einen reichlicheren mit dem lutherischen Hall fast ganz harmonirenden Cyclus aufstellte, aber ausdrücklich die ängstlichen „Gewissenheiten" Vieler als Motiv dafür hervorhob. Die Messe anzutasten war überall wenig Muth, wenn man sie gleich in erfinderischer Weise immer mehr zu beschränken wusste. Einzelne Prediger drangen ernstlich darauf, wie denn Conr. Sam wegen Nichtabschaffung der Messe aus Ulm wegziehen wollte; Andere, besonders A. Blarer in Constanz, Melanchthons gelehriger Schüler, der zum Aerger der Eifrigen Melanchthons Mahnung folgend bis 1526 Kutte und Kappe trug [1]), legten dem Abschaffen auch in diesem Stück weniger Werth bei. Die Städteräthe ohnediess waren vorsichtig. Noch weniger Eifer war gegen die Bilder. Das Berner Religionsgespräch benützte Zwingli, die schwäbischen Prediger auch hier vorwärts zu treiben. Sam, Gassner kamen mit dem ernstlichen und Letzterer mit dem nicht vergeblichen Entschlusse heim, die thätliche Reform in Gang zu bringen [2]). Bei Blarer insbesondere, dessen wenig „umsichtige" Langsamkeit in diesen Dingen er schon 1526 getadelt, setzte Zwingli seine Einwirkung auch nachher fort. Am 4. Mai 1528, also kurz nach dem Gespräch, schrieb er eine lange Epistel an den Zweifelnden, zwischen entgegengesetzten Einflüssen Schwankenden, wegen der äusseren Dinge. Er bekämpft das lutherische Axiom von dem blos inwendigen Reiche Christi, weist nach, wie Christus, die Apostel, wie noch viel mehr das A. T. auch äussere Einrichtungen herbeigeführt oder umgestürzt habe, wie Luther thatsächlich selbst so verfahre, wie ohne solche Schritte die Religion zu Grunde ginge; er vindicirt gegenüber Blarers Bedenken dem Magistrat als christlichem das Recht in Verbindung mit den Zunftver-

1) Wir heben diesen Zug als charakteristisch hervor. S. Bl. Zw. 5. Jan. 1526 I, 459 f. vgl. mit Mel. Blar. (nach dessen Austritt aus dem Kloster) 14. Sept. 1522: *interim te rogo —, vestem ne mutes.* Coll. Siml. t. 7.

2) Sam. Vad. März 1528, Siml. coll. t. 20; Gassner Vad. a. a. O.

sammlungen der Bürgerschaft, sogut und mehr als die Apostel Aenderungen zu treffen und die nach aller Belehrung Widerstrebenden unter die Zucht der Geissel zu nehmen [1]). Wenigstens das erreichte vorderhand seine ausdrücklich auch den Bund von Zürich, Bern, Constanz betonende Ueberredungskunst: nicht lange nachher, wohl noch in der ersten Hälfte des Jahrs 1528 [2]), wurden die übrigen Messpriester vor Rath berufen und aufgefordert, die Gottwohlgefälligkeit der Messe zu bewähren oder davon abzustehen, worauf denn, da keine Lust zum Disputiren sich zeigt, die Messe ihnen niedergelegt wurde [3]). Diesem Vorgang folgte noch im Dec. 1528 Memmingen unter Leitung Blarers und unter Befragung der Zünfte einer-, der Priester andererseits; Lindau vollendete dasselbe im Frühjahr 1529 [4]). Mit der Abschaffung der Messe war Zwingli noch nicht genug gethan. Bürgermeister und Rath von Zürich mussten, da seine eigenen Anstrengungen noch nicht zum Ziel führten, dem mitverbündeten Constanz im Jan. 1529 ihre Verwunderung ausdrücken, dass man das gewaltige Aergerniss der Altäre und Bilder in den dortigen Kirchen noch immer stehen lasse [5]). Da hörte rasch „das Zaudern" auf, zumal Blarer nicht anwesend, und J. Zwick wohl Vertheidiger der Bilder, aber nicht der Altäre war. Noch zu Ende Januars oder in den ersten Tagen Februars wurden zunächst im Münster und zu St. Stephan, allmählig aber in allen Gemeinde- und Hauskirchen die Messaltäre abgebrochen, nur in den Pfarrkirchen zu Begehung des Nachtmahls einer, doch nicht auf vorige Art, sondern in Tischs Weis' stehen gelassen. Gleichzeitig wurden die zur Verehrung aufgestellten „Götzen" und Bilder, besonders wo Argwohn ihrer Verehrung war, abgebrochen, doch ohne Pracht und Geschrei;

1) II, 174 ff.

2) Auch nach Sleidan 6, 95 wurde die Messe (freilich sagt er auch: die Bilder) in C. nach der Berner Disputation abgeschafft. Aehnlich Bull. 2, 6.

3) Constanz an Ulm (Uebersicht über seine Religionseinrichtungen) 13. Sept. 1529; U.A., cop. von Veesenmeyer, U. Stadtbibl.

4) Vgl. Schelhorn, Ref. S. 122 f. 134. über Lindau vgl. Gassn. Vad. a. a. O.; Oec. Gassn. April 1529, Oec. ep. S. 952 f.

5) Vierordt, Ref. von Baden S. 272.

allmählig auch die in den Behältern (Reliquien etc.) in der Stille hingethan, verbrannt oder vermauert [1]). Aehnlich machten es die Lindauer. Nach dem Augsburger Benediktiner Sender hätten sie gar ein grosses Crucifix in den See geworfen [2]). In dem weniger mit Zürich verbundenen Memmingen blieben dagegen Altäre und Bilder vorderhand stehen. Nur wurde auf Andringen des heftigen Zimprecht Schenk, der eine Orgel in der Kirche ein Teufelswerk und Abgötterei nannte, die herrliche Orgel zu St. Martin vom Rath abgebrochen, wobei der Vorschlag eines Bürgers, sie stehen, aber schweigen zu lassen (wie man es in Biberach machte), die ungnädige Antwort beim Bürgermeister fand: er wäre werth, dass man ihn um den Kopf kürzer machte [3]). Die Ulmer begnügten sich, ihren Zwinglianismus durch Entfernung aller Grabsteine vom Kirchhof (1527) und des grossen Altars inmitten des Münsters (1529) zu dokumentiren [4]), während in Augsburg Mich. Cellarius nicht allein die Zerstörung der Gotteslästerung der Messe auf der Kanzel symbolisch vollzog, was sein Kollege an der Georgenkirche nachzumachen eilte, sondern auch vor Ostern 1529 durch eigenhändige Zertrümmerung eines herrlichen steinernen Crucifixes in der Barfüsserkirche dem Augsburger Pöbel ein in den verschiedensten Formen nachgeahmtes Beispiel gab [5]).

Die Neugestaltung des Gottesdienstes kam nur an wenigen Orten zur Vollendung. Deutsche und evangelische Taufe und Ehesegnung kam ziemlich allgemein auf. Die evangelische Nachtmahlsfeier wurde im J. 1527 selbst in dem ängstlichen Augsburg zugestanden, nachdem sie schon im J. 1525 angefangen worden, während desselben Jahrs Markgraf Philipp von Baden sie für

1) Constanz an Ulm a. a. O. Joh. Zwick an Blarer (6. Febr.) Siml. Coll. t. 22.

2) Relatio S. 55.

3) Schelhorn S. 69. Essich, Ref. von Bib. S. 131 ff.

4) Ueber Ersteres vgl. Weissenhorner Chronik, abgedr. bei Jäger, Mittheilungen zur schwäb. Ref.Gesch. S. 355. So hielt man es noch in den 30er Jahren, theol. Jahrb. 1853, S. 368. Ueber das 2te: Schmid S. 90.

5) Rel. 46. 50.

Kranke und Sterbende, Ulm gar nur in einem einzelnen Fall für einen hinzurichtenden Dieb zugestand. Im lutherischen Heilbronn bildete man nach Haller Muster, in zwinglischer Weise bildete man in Constanz, Lindau, Memmingen Nachtmahlsordnungen aus, von denen die Memmingische von Ostern 1529 der Zürichschen und Baselschen nicht ohne eigenthümliche Motive und künstlerische Bereicherungen nachgeformt auf den Wunsch der beifallgebenden Gemeinde in Druck gekommen [1]). Man feierte das Nachtmahl in Constanz vorzugsweise „zu den österlichen Feyern", in Memmingen auch an Pfingsten und, wie in Basel, wohl auch an Weihnachten; aber auch in Constanz, „je nachdem es den Gläubigen gemeint ist" [2]). Den Kranken versagte man es in Memmingen, ausser mit besonderer Bewilligung des Bürgermeisters, während man in Constanz schon 1526 eine Ordnung dafür hatte [3]). In der ganzen Einrichtung des Gottesdienstes war besonders in Constanz grösste Einfachheit und Freiheit im äusseren Brauch, dem Pabstthum mit seinem Pomp und seinem Zwang radikal entgegen, die erste Regel: „alles frei aus gutwilligem Herzen ohne Gezwangniss"; auch in der Form des Nachtmahls, der Taufen, der Ehesegnung hatten die einzelnen Kirchen ihre Freiheit, und auch sie selbst banden sich nicht an eine „gezwungene Form", nicht einmal in dem (ausschliesslich deutschen) Kirchengesang: „doch ist kein Gezwang, also dass man etwan singt, etwan nicht singt, auch nicht die Psalmen jederzeit bestimmtlich braucht, sondern je nachdem es den Singenden zum Besten gemeint und gefällig ist" [4]). Natürlich kamen dennoch vom Jahr 1526 an, wo wir noch Ordnungen einzelner Kirchen finden, bis zum J. 1529 allgemeingiltige Formen für Taufe und Ehe auf [5]).

1) Abgedruckt bei Schelhorn, Beiträge, IV. Stück, S. 146 ff.

2) Constanz an Ulm; Memminger Ordnung.

3) Schelh. amoen. 6, 431 f. (Urkunde); Comander Zw. 2. Okt. 1526, I, 545; Spreters „Form und Ordnung", wie von dem Pf. zu St. Stephan in Constanz — mit Taufen etc. gehalten wird (Aug. 1526), vgl. Vees. in Stäudlins Archiv 1826, S. 85.

4) Const. an Ulm.

5) Vom J. 1526 finden wir eine Ordnung der Stephanskirche (s. o.), im J. 1529 redet Constanz gegen Ulm von allgemeinen Ordnungen.

Ein charakteristisches Moment der Constanzer Reform sind endlich die hier gleich anfangs mit grossem Ernst und Eifer als wesentliche Glieder an derselben ins Werk gesetzten bürgerlich-socialen Einrichtungen: Miet und Gaben bei grossem und kleinem Rathe wurden abgestellt, ebenso das Kriegen, eine Ordnung des gemeinen Almosens gemacht, Tänze ausser an Hochzeiten verboten, Schwören und Zutrinken gestraft, dem Spiel und der zerhauenen Kleidung ein Maas gesetzt; den hurerischen Laien wie den Priestern die Heirath der Concubinen auferlegt [1]). Nirgends im Oberland hat die Reformation auch die bürgerlichen Zustände so durchdrungen und gehoben, als eben in dem auch von Urb. Regius (1528) seinem unbeweglichen Augsburg gegenüber glückselig gepriesenen Constanz [2]).

Lutherischerseits erwähnen wir Heilbronn. Auch hier hatte Lachmann mit Mühe eine Anzahl Neuerungen durchgesetzt, die wichtigste war die zu Anfang des Jahrs 1528 ihm endlich zugestandene und mühsam festgehaltene evangelische Nachtmahlsfeier. Die Eigenthümlichkeit dieser Ordnung im Ganzen, wie sie sich bis zum augsburgischen Reichstag consolidirte, ihrem Vorbild, der Brenz'schen gegenüber besteht in ihrer grösseren Einfachheit, in einer weitergehenden Reduktion der alten Bräuche. Die Gesänge besonders sind beschränkt, der Segen durch den Knaben, das Knieen beim Nachtmahl entfernt, die Austheilung des Nachtmahls selbst dem praktischen Bedürfniss gemäss je auf den zweiten Sonntag reducirt, ohne doch seine bedeutsame Stellung im öffentlichen Gottesdienst aufzuheben; den lateinischen Gesängen treten immer deutsche zur Seite. Die Vesper wird statt zu Gesängen praktischer zu Kinderlehren verwendet. Die Einrichtung einer nach Begehren auch besonderen Beichte ist ein angemessenes Zurückgehen zum Alten, während die Verlegung der Taufe auf Zeiten, in denen die Gemeinde nicht zusammenkommt, gegen die Brenz'sche Ordnung keine passende Neuerung ist. Sonst stimmt sie mit der Brenz'schen in Grund-

---

1) Constanz an Ulm. Hum. Pirk. 18. Cal. Maj. 1527, bei Heumann S. 98.

2) An Bl. a. a. O.

gedanken und Ausführung harmonisch zusammen, und steht hier in bestimmtem Gegensatz gegen den nüchtern aufräumenden Charakter der zwinglischen Ordnungen, ihre Entfernung des Nachtmahls aus dem Mittelpunkt des Kultes und Reduktion auf wenige Zeiten des Jahrs, die Vorenthaltung des Nachtmahls gegen Kranke, ihr Dringen auf Entfernung aller äusseren Kirchengebräuche, Messe, Altäre, Bilder, ihre Ausmerzung des lateinischen Gesangs [1]).

Eine Mittelstellung nahm Reutlingen ein. Rascher als irgendwo sonst in den oberen Städten hatte man hier, wo der fast zwinglische Eifer seit 1524 nicht nachgelassen, gleich nach dem Speyer'schen Reichstag 1526 die Messe, Aemter und alle noch übrigen alten Bräuche in der Pfarrkirche und im Barfüsserkloster abgeschafft, nachdem die Altgläubigen sich geweigert, durch Disputation dafür einzustehen. Die Entfernung der Altäre, der Bilder wurde verschoben; statt der Messen und Frühmessen eine überaus reichliche Predigteinrichtung getroffen, vor der auch Luther erschrack. Die lateinischen Gesänge wurden ausgeschlossen, oder wenigstens sehr selten gebraucht, auch beim Nachtmahl, von dem „alles Gaukelwerk“ entfernt ward. „Sie haben keine Elevation des Sakraments, brauchen kein Messgewand, und machen sich überhaupt mit keinerlei fremdem Aberglauben zu schaffen. In den Kirchenbräuchen soll hier entweder keinen Lutheranern, oder allein den Reutlingern gefolgt werden“, so schrieb der zwinglische Blarer 1534 aus Würtemberg an Musculus. Dagegen erinnerte bei ihnen wiederum die häufigere Feier des Nachtmahls, die Einrichtung der Privatbeichte und Absolution neben der öffentlichen für die ihrer Begehrenden an den lutherischen Typus [2]).

Der Eifer der Reform war allenthalben wach. Aber wer schützte sie gegen die grundsätzlichen Gegner, gegen das Missfallen und den Zorn des Pabsts, des Kaisers, einer altgläubigen

---

1) Vgl. hinsichtlich dieser K.O. die Verantwortung Heilbronns auf dem A. Reichstag, Jäger, Mittheil. S. 151 ff.

2) Vgl. Gayler, Denkw. Reutlingens S. 280 ff. 372. 376 f. Blar. Musc. bei Sattler, Gesch. der würt. Herzoge III, Urk. S. 119.

Parthei, die nur augenblicklich zu Speyer die Minorität geworden? Das Bedürfniss eines schützenden Bündnisses empfand Niemand mehr, als die zerstreuten, unter Oestreich und seinen Freunden gelegenen, von der altgläubigen Majorität im schwäbischen Bunde, dem sie angehörten, nicht geschützten, sondern auch nach den kräftigsten Verwahrungen immer neu bedrohten oberdeutschen Reichsstädte. Von einem Bund mit den zu Torgau verbündeten Fürsten war auf dem Speyerschen Reichstag die Rede gewesen, und die Aufforderung der Fürsten hatte bei Strasburg, Ulm, Augsburg, Nürnberg freudigen Anklang gefunden und war auch schon von Zwingli als eine Aussicht fürs Evangelium begrüsst worden [1]). Aber dieser Gedanke war doch nur vorübergehend. Werthvoller, ja nothwendiger als für Sachsen und Hessen war ein Bund mit jenen Reichsstädten für die evangelische Schweiz, die im Konflikt mit den altgläubigen durch die Verbindungen mit Oestreich noch mehr gestärkten Orte an den schwäbischen gesinnungsverwandten Nachbarn einen Stützpunkt zu finden trachten musste. Die Nothwendigkeiten der Lage sah Niemand so klar und so früh, als Ulr. Zwingli, und Niemand ist so stetig und so sicher auf das nothwendige Ziel mit seinen gewandten den Verhältnissen jederzeit gerechten Planen zugeschritten. Schweizer durch und durch und noch 1519 von diesem Standpunkt aus die Einmischung in die deutsche Kaiserwahl und die deutschen Sympathieen hintertreibend [2]) wollte er um der Religion willen aufhören Schweizer zu sein, bis er die Möglichkeit entdeckte, statt in Deutschland aufzugehen, einen schönen Theil Deutschlands zur Schweiz herüberzuziehen. Schon im Sommer 1524 trat er mit dem Bürgermeister der mächtigen Reichsstadt Strasburg, Nic. Kniewyss, in Verkehr, indem er ihm zu seinem hohen Posten Glück wünschte und Strasburgs hohe Bedeutung für die evangelische Sache aller Orten rühmte; schon im Herbst sprach er gegen Wil. Pirkheimer die Hoffnung aus, Nürnberg und Zürich mit der Zeit in Einem Bund vereint zu se-

1) An Blarer 11. Aug. 1526, I, 550.
2) Vgl. Wirz, helv. Gesch. 4, 167.

hen [1]). Zur gleichen Zeit erwachte in ihm besonders lebhaft der Gedanke, dass durch Herzog Ulrichs von Würtemberg Wiedereinsetzung „der christlichen Sache der grösste Nutzen zu schaffen wäre"; zum mindesten meinte er, „dass es besser sei, den zum Nachbarn zu haben, mit dem man fertig werden könne, als den Kaiser" [2]). Er schrieb an Oecolampad, mit dem sich Ulrich zum Dienst der evangelischen Sache verbunden haben sollte, er wolle diesen mit Liebe umarmen, wenn er aus Saulus ein Paulus geworden; ja er wollte sofort an ihn schreiben [3]). Ulrich kam nun Ende Nov. von Basel nach Zürich, „ging fleissig zur Kirche in die Predigt; es wandelt auch Zwingli zu ihm", dem Ulrich allermeist den günstigen Empfang der Züricher Rathsmänner zu danken hatte; „es ward auch Zwingli verdacht, als ob er dem Herzog zu dem grossen Aufbruch von Kriegsleuten, mit denen er zur Eroberung seines Landes abzog, gerathen und geholfen hätte", wogegen Zwingli, der auch thatsächlich aller öffentlichen Unterstützung des Feldzugs entgegentrat, sich auf der Kanzel vertheidigte [4]). Das Misslingen des Feldzugs von 1525 räumte jene Plane nicht weg, in die neuen Combinationen, welche die Zeit mit sich brachte, wurden sie selbst wieder eingereiht.

Den Stützpunkt suchte er jetzt zu gleicher Zeit in dem jugendlichen Landgrafen Philipp und in den oberschwäbischen Städten. Man hat bis jetzt (vgl. Rommels hess. Geschichte) die Beziehungen Zwinglis und des Landgrafen nicht weit genug hinauf verfolgt, und die aktive Rolle zu sehr bei dem Landgrafen gesucht. Die Mittheilungen der Strasburger über den „jungen Hessen, der ganz ein Mann ist", vom Speyerschen Reichstag her hatten Zwingli rasch für den Landgrafen ein-

---

1) 6. Aug. II, 651 f. 24. Okt. II, 653.

2) Zw. Oec. 9. Okt. I, 360. 19. Jan. 1525 an Vadian I, 385.

3) Zw. Oec. I, 360.

4) Bullinger, Reform. Gesch. I, 240. Das Ausführlichere über Ulrichs Verhältniss zu den Eidgenossen bei Heyd, Herz. Ulrich S. 145 ff., wo übrigens jenes bemerkenswerthe Motiv Zwinglis im Brief an Vadian übersehen ist.

genommen [1]). Noch auf dem Reichstag wanderte durch die Strasburger eine Schrift Zwinglis (gegen Faber) zu Philipp. Im Nov. wollte man wissen, er sei schon zahmer im Nachtmahlspunkt [2]). Zu Anfang des Jahrs 1527 suchte Herzog Ulrich im Auftrag der Schweizer „täglich" diese dem Landgrafen zu empfehlen, Oecolampad fing an, auf Aufforderung der Strasburger ein Schriftchen vom Amt der Ober- und Unterthanen an ihn zu schreiben [3]). Herz. Ulrich schrieb an Zwingli von seiner guten Aufnahme in Hessen und seinen guten Aussichten [4]). Aber noch war der Landgraf im Nachtmahlspunkt zäh. Er hatte Ausgang 1526 Luther, Zwinglis und Oecolampads Schriften überschickend, energisch zur Antwort aufgefordert: als Luther schrieb, da hatte (Frühl. 1527) der „zwinglische" Herzog mit seinem „irdischen Abgott", an dessen Antistrauss er sich eben erbaut, täglich Spott und Kampf und täglich versicherte man ihm, das zur Frankfurter Messe erwartete Buch solle der zwinglischen Meinung den Garaus machen [5]). So hatte man hier vorderhand vergebliche Arbeit.

Besserer Erfolg war bei den Städten. Zwinglis Bund mit den Fürsten war überhaupt ein Nothwerk. Zwingli war Republikaner. Schon 1524 hatte er sein Augenmerk besonders auf die süddeutschen Städte gerichtet, er hatte gegen den Strasburger Bürgermeister ausgesprochen, an den deutschen Reichsstädten, an der Entschiedenheit ihres gemeinen Mannes müsse sich die christusfeindliche Hartnäckigkeit der Fürsten brechen [6]). Jetzt sprach er, wenige Tage zuvor von des Landgrafen Nachtmahlsbedenklichkeiten unterrichtet, von der Aufgabe der Städte, das Evangelium durchzuführen (zunächst durch kirchlichen Radikalismus), bis die Fürsten wieder weise werden [7]). Von den

---

1) Cap. Zw. 24. Juli I, 528. Zw. Vad. 5. Aug. I, 529. Zw. Bl. 11. Aug. I, 530.

2) Cap. Zw. 18. Aug. I, 530. Oec. Zw. 9. Nov. I, 561.

3) Oec. Zw. 11. Febr. II, 27. vgl. 18. Aug. II, 84.

4) Mi. n. Lät. (3. April) II, 35.

5) Oec. Zw. II, 27. Frument. Zw. 4. Apr. II, 43 f.

6) II, 652.

7) Zw. Sam. 15. Febr. 1527 II, 29 (vgl. Oec. Zw. 11. Febr. II, 27).

Reichsstädten an der eidgenössischen Gränze, Constanz, Lindau u. s. f. wusste man schon 1526, dass das Evangelium bei ihnen mit der evangelischen Schweiz stehe und falle; man wusste auch, dass die Reichsstädte Ulrichs Wiedereinsetzung in hohem Grade günstig seien [1]). Im Febr. 1527 sandte Zwingli die ersten einen Bund Zürichs mit den oberschwäbischen Städten proponirenden Briefe aus: ein Brief an Sam in Ulm vom 12. Febr. forderte diesen auf, ein Schreiben an Zimpr. Schenk in Memmingen, von Urb. Regius in Augsburg schon gelesen, zu eröffnen, auch dem Bürgermeister Bernh. Besserer und andern zuverlässigen Männern mitzutheilen [2]). Im Sommer waren die vertraulichen Verhandlungen wenigstens mit Constanz und in 2ter Linie mit Lindau in vollem Gang. Zwingli führte sie mit Ambr. Blarer und seinem Bruder, dem Rathsherrn Thom. Blarer, während er zugleich auch mit Basel, Bern, St. Gallen, Schaffhausen in Beziehung trat [3]).

Von den süddeutschen Städten hatte keine mehr Grund, mit diesen Verhandlungen Ernst zu machen als Constanz. Nicht blos als nächste Nachbarin der Schweiz, sondern wegen drohender Gefahren von Seiten des mit dem exilirten rachebrütenden und die Rache nicht blos in Spottversen exequirenden Bisthum verbundenen Oestreich. Alles kirchliche Einkommen der Stadt aus östreichischem Gebiet ward vorenthalten; Bürger auf auswärtigen Märkten wurden beraubt und verwundet; die jährlichen Pensionen Oestreichs für die Bewachung der Gränzstadt wurden nicht mehr ausbezahlt. Ganz besonders zeigte der kaiserliche Schutzbrief für Bischof und Domkapitel (Toledo 16. Dec. 1525), wodurch sie in sondern Verspruch Ferdinands und der Statthalter

---

1) Cap. Zw. 11. Juni 1526, I, 515. 6. Febr. I, 468 f.

2) II, 28. Ueber den Inhalt ist im Brief nichts ausgesagt; wenn man aber sieht, wie Bernh. Besserer ins Vertrauen gezogen wird, wie kirchliche Reformen der Gegenstand des Briefs sehr schwerlich sein konnten (s. Br. Zw. Sam. 15. Febr. II, 29), wenn man endlich die im Sommer 1527 ganz ernstlich betriebenen Bundesprojekte ins Auge fasst, so wird man auf obigen Inhalt schliessen müssen.

3) s. den griechisch geschriebenen Brief an A. Blarer 14. Aug. 1527, II. 82. vgl. Hall. Zw. 19. Nov. II, 115.

der drei vorderen Regimenter gestellt wurden, mehr und mehr seine gefährlichen Consequenzen. In der That waren darin nicht nur alle Rechte und Herkommen des Bisthums geschirmt, es wurden auch ausdrücklich alle Freiheiten und Privilegien der Constanzer, von Kaisern oder Fürsten von Oestreich des Bischofs Freiheiten zuwider gegeben, für derogirt erklärt. Nicht nur das, was man im Lauf der letzten unruhigen Jahre sich angeeignet, sank hin, selbst alle Rechte, insbesondere hinsichtlich des Gerichtsstands der Geistlichen, wurden genommen. Durch Alles war man schon jetzt in faktischem Kriegszustand gegen Oestreich, dem man den Plan zuschrieb, die Stadt dem Bischof zu übergeben, eine Pfaffenstadt aus ihr zu machen [1]). Schon streiften östreichische Reisige bis unter die Mauern der Stadt und stachen wehrlose Bürger ins Angesicht, und schon ersah sich der östreischische Statthalter Marcus Sittich von Hohenems einen Lagerplatz bei Petershausen. Der von alter Zeit her immer betriebene und immer wieder, das letztemal nach dem Schwabenkrieg (1510) durch den gemeinen Mann hintertriebene Bund mit der Schweiz und nun zunächst mit dem evangelischen Zürich wurde von der Bürgerschaft, die man Zunft für Zunft über die Sachlage aufklärte, am 10. Okt. 1527 mit grosser Majorität gegen 108 Verneinende gutgeheissen, und nachdem eine gute Zeit mit Zürich darob verhandelt war, am Christtag 1527 auf 10 J. abgeschlossen [2]). Der Burgrechtsbrief nennt als Motiv des Bundes die gar geschwinden, schweren und sorglichen Läufe, unbilligen Angriffe, ungerechten Vornehmen; der Zerrüttung landlicher und bürgerlicher Einigkeit und Unachtung des heil. Reichs aufgerichteten Landfriedens zuvorzukommen ist er aufgerichtet. Die Hauptartikel sind: beide Partheien halten sich in Sachen des Glaubens, wie sie sich getrauen gegen Gott und mit heil. Schrift zu verantworten, sie schützen und schirmen einander mit Leib und Gut, wo einigem Theil Begewaltigung von wegen des Glaubens begegnete. In zeitlichen Dingen und Streitigkeiten ist der eine Theil nicht gehalten, dem andern zu helfen, wenn

---

1) s. darüber die Verantwortung des Bischofs. Eingeheftet in der Simler. Sammlung Bd. 20.

2) Vögelins Chronik bei Hottinger 2, 222. Bullinger I, 418 f.

dieser ohne sein Wissen, Willen und Rath Streit beginnt; im andern Fall, wenn alle Rechtsmittel erschöpft sind, der eine Theil nicht zu Recht kommt oder überzogen wird, hat der andere beizustehen. Zürich legt in solchem Fall in seinem Kosten einen Zusatz nach Constanz, ob und wie viel Constanz begehrt; Constanz, unvermögend mit Leuten anderswohin zu ziehen, da es kein Landgebiet und eine sorgliche Umgebung hat, thut Zürich alle Förderung, die ihm möglich ist. Etwaige Eroberungen werden gleich vertheilt (man dachte wohl, wie die altgläubigen Eidgenossen gleich vermutheten, an das Thurgau, in dem Constanz durch den Schwabenkrieg das Landgericht verloren, durch die Reformation aber wieder Boden gewann) [1]. Streitsachen der Städte untereinander werden in Schaffhausen durch eine Commission aus den beiden täglichen Räthen entschieden; auch für Klagen Privater an eine Obrigkeit, und Privaten der einen Stadt gegen die der andern Einrichtungen getroffen. Aufnahme neuer Städte, Communen und Obrigkeiten in das Burgrecht durch einen Theil oder durch beide, so zwar, dass sie im ersten Fall auch der andern Stadt zu huldigen und zu schwören haben, wird vorbehalten; ordentlicher Weise aber werden Burgrechtstage nur von Zürich und Constanz abwechselnd ausgeschrieben, und hier auch gehalten; ausserordentlicher Weise können zwei Burgrechtsstädte, im Nothfall auch eine einen Tag bestimmen. Schliesslich werden die Pflichten des Reichs und der Eidgenossenschaft ausdrücklich vorbehalten, obwohl die Möglichkeit eines Kriegs mit dem Kaiser um Constanz willen von Anfang an ins Aug gefasst wurde, daher auch der Stadtgraben um die Vorstadt Petershausen (deutsche Gränze) trefflich und mit grossen Kosten erweitert, mit festen Thüren und Wehren versehen und sorgfältig bewacht ward [2].

---

1) Seit 1528 brach die evangelische Richtung im Thurgau unter Förderung von Zürich und Constanz durch, vgl. Bull. 2, 26 f. Ueber die Verluste Constanz im Schwabenkrieg vgl. Zündelins Chronik in Simmlers Samml. a. e. n. Urk. 2, 514 f.

2) s. den Burgrechtsbrief bei Bullinger I, 419 ff. Vgl. über jene Möglichkeit Occ. Zw. 1528; II, 163. Ueber die Vorsichtsmasregeln Zündelin, Chronik in Siml. Samml. von Urk. 2, 724 f.

Das Burgrecht wurde von den Bürgermeistern, kleinen und grossen Räthen je der einen Stadt vor der andern Stadt geordneten Rathsbotschaften zu Gott geschworen; nach fünf Jahren sollte diess unter öffentlicher Verlesung des Burgrechtsbriefs von Neuem geschehen [1]).

Die That Constanz', „das sich wider das Reich und löbliches Haus von Oestreich zu Burgern zu Zürich und Bern gemacht hat", „gen Zürich und Bern geschworen, seine Ehr verloren" (der Bund mit Bern zu Anfang 1528), erregte in Deutschland grosses Aufsehen. Die kaiserliche Partei fürchtete eine von der Schweiz nach Oberdeutschland zum Verderben des Kaisers sich fortpflanzende Insurrection [2]). Statthalter und Räthe des kais. Regiments zu Speyer verlangten in einem Schreiben vom 14. Jan. 1528, ähnlich wie die Eidgenossen von Luzern aus, Aufhebung des Bunds [3]), und insbesondere Bisthum und Domcapitel ergriffen auch diese Thatsache als bequemes Mittel, die Stadt und in erster Linie die Häupter des Raths, Bürgermeister Zeller und Wellenberg, die Räthe Blarer, Zwick, Hütli, Schultheiss, den Stadtschreiber Vögelin, und die Prädicanten Blarer und Zwick anzufeinden. Eines der Schandlieder, das sie damals verbreiteten, hiess:

Die Brief synd noch unversehrt und ganz,
hätten sie die gehängt der Kuh unter den Schwanz,
so hätten sie das grün Wachs bevor:
und wüschen den Adler ab dem Thor
und malten ein' Kühschwanz dran,
so wüsste doch ein Biedermann,
wie er sich sollt halten und was sagen,
die Feder hinter sich oder für sich tragen.
Es weiss der gemein Mann nit gleich,
ob er sei Schwyz oder ghör zum Reich [4]).

---

1) ib. S. 424.

2) Eck an Memmingen 1529 in Schelh. anal., a. a. O. S. 410 ff. Botzheim in Schelh. Beiträge S. 182. Der Graf von Sulz sprach gegen den Schultheiss Hebold v. Solothurn jene Befürchtung aus und bat ihn, in seinem Theil dagegen zu wirken. Zw. Vad. 12. Sept. 1528; II, 218.

3) Burgrechtsverhandl. aus dem Züricher Arch. in Coll. Siml. tom. 20.

4) bei Bullinger 1, 426. Andere Proben dieser Dichtkunst hier und in Schelh. Nachlese von Joh. Botzheim, in den Beiträgen S. 181 ff.

Die Stadt erwiederte nun zwar, wie Zürich gegen das Schreiben des Regiments das Burgrecht als ehrbar, aufrecht und vor dem Reich wohl verantwortlich vertheidigte, so sie ihrerseits die verschiedenen Angriffe mit einer „Geschrift der Kais. Regierung und h. Reich zugesandt, darin sich Bürgermeister und Rath etlicher Händel, darin sie verunglimpfet sind, entschuldigen, auch was sie verursachet, Etliche der Eidgenossenschaft zu Burgern anzunehmen und hinwiederum ihre Burger zu werden“ (die Schuld wurde hier auf den Bischof geworfen, daher er mit seiner „warhaften und grundtuesten Verantwurttung ettwelcher Schmachschriften etc.“ Oct. 1528 replicirte), und Ambros Blarer schlug die Verse durch Verse heim [1]): aber der schlimme und peinliche Eindruck, dass Constanz das Reich verlassen, blieb doch auch bei Neutralen, und den Planen Zwingli's trat eine nichtberechnete Widerstandskraft in der bald ängstlichen Furcht bald patriotischen Scheu der Oberdeutschen entgegen.

Fleissig wurde von Zwingli das Berner Gespräch benützt, um ihre Prediger für diese Sache zu gewinnen. Mit Bucer verhandelte er die Burgrechtfrage in Bern am Tisch seines Gasthauses, auf Sam suchte er in Gegenwart von Ambr. Blarer einzuwirken, auf dem Rückweg von Bern suchte er Sam zu überzeugen, dass mit den Fürsten dem Evangelium nicht geholfen, dass sie bei allem äussern Schein der Begünstigung des Evangeliums sobald zurückweichen, als sie sehen, wie die evangelische Freiheit ihrem Willkürregiment in den Weg trete, dass eine Freundschaft, ein Bund der Städte der einzige und beste Schritt sei [2]). Seit diesem Jahr sehen wir ihn auch mit dem einflussreichen Augsburger Bürgermeister Wo. Rehlinger in Verbindung [3]). Aber schon in Bern hatte Bucer Zwingli auf die verschiedenen Hindernisse eines Bundes Strasburgs mit den Eidgenossen hingewiesen [4]); er that dies auch nachher, und sein Bedenken

1) Die bischöfliche Druckschrift a. a. O. vgl. Hottinger 2, 234. Antwurt A. Blarer's bei Schelh. Beitr. S. 184.

2) Buc. Zw. 7. Jan. 1529, II, 251 f. Zw. Sam. 7. März 1528, II, 146. Zw. Sam. 16. Aug. 1531, II, 634.

3) Berkinger Zw. II, 241 f.

4) Buc. Zw. II, 251 f. vgl. dazu II, 218.

handelte in erster Linie von Reich und Kaiser. Am allermeisten aber zeigen die seit dem August 1528 zwischen Strasburg, Ulm, Augsburg, Nürnberg gepflogenen Verhandlungen wegen eines städtischen Verständnisses zur Gegenwehr [1]), wie wenig die Reichsstädte eilten, mit dem eidgenössischen Bunde Ernst zu machen. Nur die Nachbarin der Schweizer und Constanzer, Lindau, hatte jetzt schon grössere Neigung; gegen Ausgang des Jahrs 1528 sprach man unter den Altgläubigen Augsburgs von ihrem schon vollzogenen Eintritt [2]).

Viel eifriger betrieben vor der Hand die Strasburger die Verbindung der Schweiz und Oberdeutschlands mit Hessen und Sachsen, in kirchlichem und politischem Interesse. Die Strasburger hatten keinen Augenblick ihre Vermittlerrolle aufgegeben. Die Briefe des gewandten Bucer, des diplomatischen Capito spürten jeden Weg auf, der zum Landgrafen führen konnte; und wie eifrig sie dann jedes günstige, viertels- oder halbzwinglische Wort desselben an Zwingli berichteten [3])! In's Frühjahr 1528 fällt der erste grössere Concordieversuch, dessen vom Zusammenhang geforderte Erzählung der Leser um so eher sich gefallen lassen muss, weil eine Berufung auf andere Darstellungen nicht möglich ist. Man dachte in Hessen, gewiss auf Impuls der Strasburger, die schon 1525 und 1526 (s. o.) bei Fürsten, Adel und Städten auf ein Colloquium hingewirkt, an ein Religionsgespräch. Herzog Ulrich schrieb im Febr. 1528 an Oecolampad, er solle auf Besuch zum Landgrafen kommen, der ihm gewogen sei und ein Colloquium wünsche. Er verschob auf den Rath der Strasburger Freunde die Reise bis auf eine neue Einladung. Bucer oder Capito wollten ihn begleiten; die neue Einladung suchte man zu provociren. Der Landgraf schickte sich wirklich

---

1) s. darüber m. Reform. der Reichsstadt Ulm S. 156 ff. vgl. die aus Metz an Oecol. gekommene Nachricht, dass ein Städtebund am 12. Nov. bestimmt auftreten werde, Oec. Zw. 8. Nov. II, 235. vgl. Cap. Zw. 1. Nov. II, 234.

2) Rel. S. 43.

3) Cap. Zw. 28. Febr. 1527 (Brief an einen Secretär Philipp's), 21. Sept. II, 95.

an, Oecolampad und Bucer zu berufen [1]). Die vermittelnde Form hatte Bucer bereit und Oecolampad für sie gewonnen. Noch nie hatte sich Bucer rückhaltlos an Zwingli angeschlossen. Wusste Gerbel im Frühjahr 1525 noch nicht, welcher Ansicht eigentlich seine Strasburger Prediger seien, so sprach Bucer es noch Ende Nov. offen gegen Zwingli aus: „wir haben uns noch nicht ausgesprochen"; aber, setzt er dann bei: „dennoch erkennen unsre Kirchen so ziemlich die (zwinglische) Wahrheit" [2]). An die Zurückhaltung schlossen sich die zum Theil erzählten angestrengten Vereinigungsversuche Brenz und Luther gegenüber, die „Geduldshandlungen" am Gegner, wie Capito es gegen Zwingli beschönigend nannte [3]). Schon im Sommer 1527 hatte Bucer seine Nachtmahlsformel fertig: „der Leib Christi wird als Speise dem Geist im Nachtmahl angeboten"; er begründete sie Zwingli gegenüber damit, dass auch sonst mittelst Darreichung von Zeichen Grosses gegeben und versprochen worden sei, z. B. durch's Anhauchen der h. Geist; zugleich motivirt er aber sehr characteristisch diesen „Einfall" *(commentum)* nur aus dem Wunsche, den ewigen Einwurf der Gegner, als nehme man Christus weg, abzuschneiden, und noch dazu erklärt er beruhigend, er glaube an die reale Gegenwärtigkeit des Leibs Christi so viel oder so wenig, als er bei der „Ceremonie" des Paschahlamms an etwas dergleichen denke [4]). Also lauter Diplomatenarbeit. Dennoch steigerte er sich mehr und mehr in die Vorstellung hinein, dass zwischen Luther und seinen Gegnern nur ein Wortstreit sei. Luther's grosses Bekenntniss (Frühling 1528) befestigte ihn in dieser Meinung; Luther wollte ja Christum nicht im Brod, nur in geheimnissvoller Gegenwärtigkeit. Auch Bucer konnte ja von einer Gegenwärtigkeit für den Glauben, für den Frommen, nur freilich nicht für den Gottlosen reden. Den grossen Unterschied wollte

---

1) Oec. Zw. 11. Febr. II, 143. 2 März II, 146. Cap. Zw. 15. Apr. II, 161.

2) Gerb. Schweb. Donn. n. Lät. in Schwebelii Centur. ep. S. 100. Buc. Zw. 20. Nov. I, 437.

3) II, 151.

4) Buc. Zw. 8. Jul. 1527, II, 76.

Bucer nicht sehen, er wünschte sehnlich das Gespräch. Dieses wurde nur einen Augenblick durch die Pack'sche Unruhe verzögert [1]). Kaum war wieder mehr Friede, so trieb wieder Bucer im Juni mit seinem gedruckten Dialogus (Vergleichung Luthers und seines Gegentheils) zum Colloquium [2]), so verlangte der Landgraf auf's Dringendste und wiederholt von Luther, dass er sich zum Gespräch mit Oecolampad stelle. Luther musste endlich Ende Juli zusagen. Bucer triumphirte über den Erfolg, er schrieb an Brenz in einem Tone, als wäre mit dem Gespräch auch der Sieg schon da, was der reizbare Brenz natürlich nicht verfehlte, nach Wittenberg zu schreiben [3]). Zwingli, der übrigens seinerseits mit Oecolampad die Antwort auf Luthers Bekenntniss Sachsen und Hessen widmete (1. Juli), liess man vorerst aus dem Spiel; die Strasburger machten ihm plausibel, er würde ja doch wohl kaum wegen seiner Feinde die Eidgenossenschaft verlassen können [4]). Doch bei dem tiefwurzelnden, von Augenzeugen versicherten Misstrauen nicht blos in Sachsen, sondern auch in Hessen gegen die Schweizer, die man gar für Läugner der Trinität und Gottheit Christi hielt, bei dem Widerwillen Luthers gegen eine Unterhandlung, zu der er gleich anfangs unter Sträuben Ja gesagt, bei seiner unbedingten Abweisung des Bucer'schen Concordienbuchs mit seinen Friedensworten, bei der Gereiztheit der Wittenberger über Bucer's voreiliges, „leichtfertiges Triumphgeschrei“ in jenem Briefe wie in seiner Schrift [5]) finden wir es sehr erklärlich, dass die Concordiensache von Neuem auf die lange Bank geschoben wurde.

---

1) Buc. Zw. Cap. Zw. 15. Apr. II, 160 f.

2) Man hat sich zu hüten, die in der Schuler-Schulthess'schen Ausgabe Zwingli's (Briefe II, 217 f. Zw. Vad. 12. Sept.) unter das Jahr 1528 gestellten Vermittlungsformeln Bucer's für dieses Jahr zu benutzen; denn sie und der Brief selbst sind, wie eine nähere Untersuchung zeigt, vielmehr von 1530, wie das klar aus Cap. Buc. 4. Sept. 1530 (II, 506 f.) hervorgeht. Bucer's Dialogus (Juni 1528: Buc. Blar. Siml. Coll. t. 21) bei Röhrich 1, 320 ff.

3) Mel. Baumg. 25. Jul. C. R. I, 994.

4) Cap. Zw. II, 160.

5) Oec. Zw. 6. Aug. 1528; II, 211. C. R. I, 994.

Um so mehr Aussicht hatte wieder der eidgenössische Bund. Wie der fürstliche Congress sich verzögerte, da gab Zwingli im Sommer 1528 dem von Constanz und wohl weiter her von Strasburg gekommenen Gedanken eines ohne Vorurtheil richtenden Städtecongresses seinen vollen Beifall [1]). Um so nachdrucksvoller arbeitete er an Strasburg, je mehr er ihm in dem Burgrecht durch den 1528 erfolgten Beitritt von Bern und St. Gallen und den bevorstehenden Beitritt von Basel, Biel, Mühlhausen (1529) eine respectable Macht anbieten konnte. Und Strasburg hörte jetzt bereitwilliger; Capito erklärte sich offen, Bucer mit Clauseln für den Schweizerbund. Das Volk sprach ganz entschieden dafür: kein Bund mit den Assyrern; Ephraim und Juda sollen sich verbinden [2])! Ja, welcher Umschlag, Bucer setzte unter den oberschwäbischen Städten, zunächst unter ihren Predigern, Bundesgedanken in Umlauf [3])! Freilich, es bedurfte für die deutschen Reichsstädte noch jener Höhepunkte der Gefahren und Nöthen, welche der Speyer'sche und Augsburgische Reichstag über sie brachte, bis sie zum kecken Griff sich rüsteten, bis deutsche Städte und deutsche Bürger die Hinausdrängung aus dem Reich als ein Glück betrachten, bis Zwingli das Wort sprechen konnte: ohne einen Tropfen Schweiss, ohne ein Stäubchen ist ein guter Theil des deutschen Reiches im Moment unser, wenn wir wollen [4])!

---

1) Zw. Blar. 21. Juli 1528, II, 203.

2) Cap. Zw. 12. Dez. 1528, II, 244. Buc. Zw. 7. Jan. 1529, II, 251.

3) Buc. Zw. 7. Jan. 1529, II, 252.

4) Cap. Zw. 15. März 1529, II, 270 f. Zw. Vad. 12. März 1529, II, 270.

III.

Die Zeit Justin's des Märtyrers,

kritisch untersucht

von

Dr. G. Volkmar.

(Schluss.)

II. Die Zeit der kleinern Apologie und des Todes Justin's, sowie der Apologie Tatian's und des Pius-Rescriptes an die Asiaten.

Justin hatte seine Bitte an Antoninus, während ein Philosophus mit ihm regierte, die Christen nicht ferner um ihres blosen Namens willen hinrichten zu lassen, durch die drei Nachweisungen unterstützt: die gewöhnlichen an den Christennamen gehefteten Beschuldigungen seien falsch (c. 3—22), ihre Lehre sei eine durchaus sittliche und vernünftige, vom Logos selbst gegebene (c. 23—60), ihr Cultus sei durchaus unanstössig und führe vielmehr zu allem Guten (c. 61—67). Nachdem er diese so eingehende und umfassende Schutzschrift vollendet hatte, ereignete sich eben in Rom selbst ein für jeden Christen entsetzlicher Vorfall.

Eine früher sehr leichtsinnige, dann aber zu Christus und zugleich zu völliger Sittenstrenge bekehrte Frau hatte sich von ihrem (heidnischen) Mann wegen hartnäckig fortgesetzter Ausschweifung und viehischer Rohheit trotz lange geübter Langmuth trennen müssen; der Heide will sich rächen und denuncirt sie als Christin; da sie aber durch Einreichung eines libellus an „den Kaiser" für die Verhandlung einigen Aufschub erlangt hatte, so geht die Rachsucht des Mannes noch weiter; er denuncirt auch den Lehrer der Frau, einen Christen Ptolemäus, als solchen. Die Sache kommt vor den Praefectus urbi; der Christ bleibt natürlich bei dem ihm theuern Bekenntniss und wird desshalb ohne Weiteres zum Tode abgeführt. Da bricht ein Dabeistehender, Lucius mit Namen, in die Worte aus: „was sind das für Dinge! Einen, der keinerlei Verbrechen begangen hat, wie

einen Verbrecher zu behandeln: *οὐ πρέποντα πράττεις εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ, Οὔρβικε*"! Auf die Frage, er sei auch wohl ein solcher, antwortet er mit einem begeisterten Ja und da er nun auch sofort zum Tod verurtheilt wird, so ruft er laut aus, er freue sich über diesen Tod, der ihn von der Herrschaft so schlechter Obrigkeiten befreie und in das Reich des himmlischen Vaters führe. Und die statuirten Exempel vermögen so wenig abzuschrecken, dass noch ein Dritter sich zu der Erklärung drängt, auch er sei ein Christ, worauf er dann das gleiche Schicksal hat [1]).

Dieses Blutbad blos um des Namens Christ willen setzte auch Justin in die grösste Aufregung, um so mehr als die Römer solchen Ereignissen nur Hohn entgegensetzten, warum sich die Christen nicht lieber gleich selbst umbrächten, um zu ihrem Gott zu kommen; es zeige sich aber, dass an dem nicht viel sein möge, da er ihnen sonst helfen würde; die supplicia der Richter zeigten nur, dass die Volksstimme gegen die Christen als *ἄθεοι* und *ἀσεβεῖς* ganz im Rechte sei.

Hiergegen erhebt sich Justin in heiligem Eifer. „Was aber auch in diesen Tagen bei Euch unter Urbicus vorgekommen ist und was ja überall von den Obrigkeiten geschieht, zwingt mich zu einer *σύνταξις* der folgenden Erörterungen." Er geht alsbald zu einer getreuen Erzählung des Vorfalls und seiner tiefer liegenden Veranlassung (c. 2) und dann — nach den Angaben unserer Codd. — sofort zur Widerlegung der höhnischen Einwürfe der Gegner über, die durch solche Vorgänge laut wurden. Er zeigt 1) warum sich die Christen trotz ihrer Todesmuthigkeit nicht selbst tödteten (c. 3 p. 43 C—E), 2) warum Gott es zuliesse, dass sie solches litten (c. 4—7 p. 44—46, B), 3) dass die Christen durch solche tödtliche Verfolgungen weit entfernt als schuldig vielmehr nur als den bösen Dämonen verfeindet sich zeigen, die von jeher Anhänger des Logos auf den Tod verfolgt haben (c. 8—10 p. 46 B sq.), endlich 4) zeigten sie sich im Gegensatz zu blos angeblichen Philosophen, wie ein gewisser Crescens, der nur ein verläumderischer Lärmmacher gegen die

1) Vgl. Apol. Min. c. 2. p. 41 E — p. 43 C.

Christen und ein Volksschmeichler sei, als die **wahren** Philosophen, die auch den Tod verachten (c. 11—13 p. 49 B—51 D), worauf er (c. 14. 15. p. 51 E — 52 C) die Regenten um eine der herkömmlichen subscriptiones oder Rescripte auf der Schrift selbst bittet, um sie so Allen mittheilen zu können, in der Hoffnung, sie würden ἀξίως τῆς εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι d. h. zum Besten, zur Rechtfertigung ihrer selbst oder ihrer Ehrentitel Εὐσεβής und Φιλόσοφος entscheiden.

Hiernach allein wird Jeder schliessen: diese Schrift ist also unter Antoninus Pius, während Marc Aurel, der Philosoph, sein Mitregent war, also in derselben Zeit verfasst wie die grössere Apologie; ja da Justin wiederholt in der kleinern Schrift [1]) Ausführungen der grössern einfach mit ὡς προέφημεν citirt, so scheint sie **ganz** in derselben Zeit, im unmittelbaren Anschluss an jene umfangreichere Schrift verfasst, die er nur mit dieser speciellen Erörterung ergänzt.

Es tritt jedoch diesem nächstliegenden Schlusse die bestimmte und wiederholte Angabe des Eusebius in der Kirchengeschichte entgegen (IV, 16. 18), die kleinere oder zweite Apologie sei vielmehr den Kaisern (Marc Aurelius) Verus Antoninus und Lucius (Verus) — also erst nach 161 — übergeben kurz vor dem eignen Martyrium Justin's, das Eusebius eben unter dieser folgenden Kaiserregierung „um die Zeit" der Märtyrer in Kleinasien, im Besondern des Märtyrers-Todes des Polycarp vor dem ὄγδοον ἔτος τῆς δηλουμένης ἡγεμονίας (IV, 19) ansetzt, — eine Angabe, die auch die meisten ältern Kirchenschriftsteller (Hieronymus de vir. Ill. c. 23., das Chron. Pasch. Alex. p. 606, Phot. Biblioth. cod. 125., Nicephorus, Zonaras u. A.) [2]) immer wiederholt haben, von den übermeisten folgenden Chronologen aber als ein so feststehendes Zeugniss hingenommen worden ist, dass Jeder nur seinen Scharfsinn darin zu üben hatte,

1) Vgl. Ap. min. p. 43 D (c. 3) von der Liebe Gott gegen die ihn Nachahmenden mit Ap. maj. c. 10. p. 58 B; p. 45 A (c. 5) von der Menschwerdung des Logos mit Ap. maj. c. 23 p. 68 C; p. 46 C (c. 8) von der Verfolgung des Heraklit mit Ap. maj. c. 46 p. 83 C.

2) S. Semisch Ueber das Todesjahr Justin's. Theol. Stud. u. Krit. a. ob. a. O. S. 909.

ob das „κατὰ τούτους [τοὺς μάρτυρας] Justin als Märtyrer" bei Euseb. IV, 16 enger — auf das Jahr 166 (Chron. Al. Ordini. Semisch) das Todesjahr Polycarps — oder weiter zu beziehen sei, etwa auf 163 (Petavius. Reinesius) oder 163—165 (Schröckh) oder 165 (Otto.) oder 167 (Ruinart. act. mart.) oder 167—168 (Tillemont. Sprenger) [1]), wobei dann die Zeit der Apologie von selbst nur je ein oder ein Paar Jahre vorher, jedenfalls nach 161, dem Beginn der Zwei-Kaiser-Regierung, sich versetzte.

Auch haben die Einwendungen des Valois [2]), dass unter dem εὐσεβὴς αὐτοκράτωρ nur Antoninus Pius, unter dem Philosophus Caesaris filius, nur M. Aurelius verstanden werden könne und dass der Urbicus der kleinern Apologie der Loll. Urbicus sei, der die Würde des Präfecten nur unter Ant. Pius geführt habe, nur Wenige — wie Pearson, Dodwell, Gallandi, Lumper, Longuerue [3]), Neander [4]) — um Scribenten wie Koch nicht zu nennen — vermocht, der Autorität des Eusebius in dieser Hinsicht abzufallen, um so weniger die Mehrzahl, als ja wirklich auch Marc Aurel mit dem Ehrennamen εὐσεβής ausgezeichnet gewesen ist [5]), und die Ueberschrift der grössern Apologie schon dem Lucius das Prädicat φιλοσόφῳ gegeben hatte. Und warum sollte irgend ein Urbicus oder doch derselbe Lollius Urbicus nicht noch unter der folgenden Kaiser-Regierung die Würde des Praef. urbi behalten haben? Um so bedenklicher ward es dem Valesius hierbei zu folgen, als er zugleich mit der kleinern Apologie auch den Tod Justin's in die Zeit des Pius herabsetzen zu müssen glaubte, während doch nach den Acta Martyrii Justin's und seiner Genossen diese von dem Praefectus urbi Rusticus getödtet wurden, der von einem Rescript der Divi fratres (Digest. lib. XLIX tit. I l. 1 §. 3) also eben von Marcus Aurelius Verus und Lucius Verus als ihr Praefectus urbi erwähnt wird, abge-

---

1) S. das. S. 947 ff.

2) Valesii Annotatt. ad Euseb. H. E. IV, 17 p. 76.

3) S. Semisch a. a. O. S. Otto de Just. M. vit. et scr. p. 17.

4) Allg. Gesch. der chr. Rel. ed. I. Bd. I. Abth. 3. S. 743 ff. ed. II. Bd. I. S. 1145 ff.

5) Vgl. Gruter. Inscr. ant. p. 258. Suidas Lex. s. Μάρκος ὁ βασιλεὺς Εὐσεβὴς ἐπικληθείς.

sehn davon, ob solche Frevelthaten, wie gegen Justin, Ptolemäus und ihre Genossen, überhaupt unter Antoninus Pius, oder doch unter dessen Augen in Rom nur möglich gewesen sind. Auch die besondere Einwendung von Neander, der Christ Lucius habe so nicht reden können, wenn Marcus Aurelius schon ein strenges Gesetz gegen die Christen erlassen habe, wie Melito bei Euseb. (IV, 19) und die Märtyreracten des Symphorianus (bei Ruinart act. Mart.) zeigten, hat kein Glück gemacht, nachdem Semisch überzeugend nachgewiesen hat [1]), dass Melito gar nicht von einem solchen Rescript des M. Aurel redet, jene Märtyreracten aber ein Product späterer Zeit seien, und vor 167 mindestens überhaupt an kein solches zur Verfolgung der Christen positiv aufforderndes Rescript von M. Aurel zu denken ist. Der letzte Grund Neander's aber, dass es auffallend sei, wenn Justin in der kleinern Apologie sich auf Erörterungen beziehe, die gar nicht in dieser, sondern nur in der grössern vorkommen, hatte um so weniger Gewicht, als ja Neander selbst für das Wahrscheinliche erklärt hatte [2]), dass die grössere Apologie schon 138—139 u. Z. geschrieben sei, eine Rückdatirung der kleinern aber auf eine 20 Jahr frühere Zeit nicht blos misslich war, sondern auch auf den Beginn der Pius-Regierung an sich unmöglich ist, da die kleinere jedenfalls eine Pluralität von Herrschern voraussetzt. Die neueste Entgegnung aber gegen Eusebius' Zeugniss, von Boll [3]), war um so weniger im Stande, die allgemeine Annahme zu erschüttern, als sie wesentlich nur auf der grundlosen, ja evident falschen Unterstellung beruhte, beide Apologieen seien nur eine Schrift.

Ja Semisch hat in seiner gelehrten Untersuchung über das Todesjahr Justin's nicht blos alle Einwendungen des Valesius und seiner Nachfolger (im Besondern auch Neander's) gegen Eusebius so bestimmtes Zeugniss als blos scheinbar darzustellen gewusst, sondern die Beziehung der kleinern Apologie auf die Zeit des Pius des Rusticus wegen, der nur unter Marc Aurel

1) Th. St. u. Kr. a. a. O. S. 928—939.
2) Auch Ed. II. Bd. I. S. 1144.
3) In Niedner's Zeitschr. für hist. Th. a. ob. a. O.

und L. Verus Stadtpräfect gewesen sei, und sonst als geradezu widerstreitend erklärt [1]). Unter Anton. Pius würde sich der Christ nicht begnügt haben, von οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ zu reden, da er des Präfecten Verfahren als ein eigenmächtiges, dem Willen dieses Kaisers zuwiderlaufendes hätte bezeichnen können. Auch das οὐδὲ φιλοσόφῳ, Καίσαρος παιδὶ habe nur seinen Sinn bei der Beziehung auf L. Verus, dessen Vater Aelius Verus wirklich schlechthin und zwar, wie schon oben aus Spartianus gesehen, zum ersten Male nur Cäsar hiess. Und hiess derselbe Lucius nicht direct auch in der Ueberschrift der grössern Apologie Καίσαρος φύσει υἱός? Endlich wäre unter Pius' Regierung zu erwarten gewesen, dass der Christ oder doch Justin auch des Lucius gedacht hätte, da ja Justin „diesen schon als neunjährigen Knaben mitaufgeführt und als Philosophus geehrt habe."

Dies Alles ist für Otto so evident gewesen, dass er es nur mit einigen Outrirungen und Ausmalungen kurz in's Lateinische übertragen [2]) und auch jetzt wieder mit grösster Zuversichtlichkeit wiederholt hat [3]). Die Einwendungen der Gegner des Eusebius, ausser höchstens denen des Neander, seien „der Widerlegung nicht werth." Und wie leicht war das Bedeutendste eben hierunter, L. Verus habe den Philosophennamen nicht gehabt, unter einfacher Verweisung auf die Inschrift der grössern Apologie aufgehoben! Das so hartnäckig gebliebene Bedenken Neander's aber, das ὡς προέφημεν betreffend, hatte ja für dessen Voraussetzung vom Entstehen der grössern Apologie, schon ehe Verissimus Cäsar war, gar keinen rechten Sinn. Hat Justin so einfach auf ein zehn Jahre vorangegangenes Buch verweisen können, warum sollte das spätere nicht noch etwas später so geredet haben?

Inzwischen sind schon durch eine etwas ernstere Untersuchung, was denn eigentlich in der Ueberschrift der grössern zu lesen sei, φιλοσόφῳ oder φιλοσόφου, und wie die durch Alles

1) Th. Stud. u. Kr. a. a. O. S. 919 ff.
2) De Just. vit. et scr. p. 14 sqq.
3) Ersch u. Gruber a. a. O. S. 44 ff.

sich als die ursprüngliche ergebende Lesart geschichtlich zu verstehen sei, beziehungsweise durch die von daher schon aufgenöthigte Textesberichtigung Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ, zugleich aber auch durch das weiter Evidente, dass diese Ueberschrift, wie sie da ist, in keinem Falle von Justin selbst stammt, kurz durch eine etwas kritischere Untersuchung über die Zeit der grössern Apologie überhaupt sind *eo ipso* erstens die meisten innern Bedenken gegen die Beziehung der Apologie auf die Zeit des Pius während M. Aurel's des Philosophen Mitregierung weggefallen.

1) Wie kann man in dieser Apologie neben diesen beiden eine Beziehung auf den Lucius vermissen?

Selbst von dem oben Gezeigten abgesehen, dass Justin selbst auch in der grössern Apologie nur an den Εὐσεβής und den Φιλόσοφος sich gewendet hat, dass seine weitere Compellation ἐρασταὶ παιδείας gleich der φύλακες δικαιοσύνης auf beide Regenten geht, dass man nur von dem spätern Zeitbewusstsein aus, da Lucius ganz gleicher Weise wie M. Verissimus Kaiser, Thronfolger des Pius gewesen war, denselben neben diesem aufführen zu müssen geglaubt hat: wie sollte — wenn auch Justin in der grössern Apologie aus einer Art Courtoïsie d. h. Kriecherei und Ungeschick zugleich den zweiten Adoptivsohn auch ehrend zu erwähnen für schicklich gehalten hätte — er 1) dazu kommen, in diesem βιβλίδιον den Lucius zu erwähnen, da er doch dieser kleinern Schrift entweder gar keine Ueberschrift gegeben hat oder auch diese Adresse verloren ist; oder hätte er den Ausdruck des Christen, den er als sehr bezeichnend *in extenso* mittheilen wollte, erst so fälschen müssen? Und 2) wie konnte der Christ in jenen Worten innerer Empörung unter der Regierung des Pius mit seinem Philosophus eines Menschen gedenken, der ja im Staate gar Nichts war? Er konnte nur an die Herrscher der Zeit, — das war der Imperator, der Cäsar und Senatus Populusque Romanus — appelliren, aber wiederum nur davon reden, dass ein solches Verfahren dieser Herrscher unwürdig sei, die doch so ehrende Prädicate trugen, *pius — amator sapientiae — sanctus*, also hier auch nicht einmal vom Populus Romanus. Das Verfahren, Einen der keinerlei verbrochen hat

zu enthaupten, schien ihm unmenschlich, gegen die gerühmte pietas des Imperator, — unvernünftig, gegen die philosophia des Mitregenten, sittlich unwürdig, gegen die sanctimonia des Senats zu verstossen, also *indignum pio Imperatore, indignum philosopho Caesare, indignum sancto Senatu.* An etwas Weiteres war gar nicht zu denken, am wenigsten an den Caesaris oder Augusti oder Imperatoris Filius, dem es ebenso an jeder Geltung im Staate wie an jedem hierbei in's Gedächtniss fallenden auszeichnenden Namen fehlte.

Wie kann man sich 2) auf Spartianus' Notiz über Aelius Verus dafür berufen, unter dem *Καίσαρος παῖς* könne nur L. Verus dieses „Caesar" leiblicher Sohn verstanden werden? „Memorabile", dass Ael. Verus *primus tantum Caesar* genannt sei, ist es ja nur für den Chronisten, der die frühern vitae der Caesaren vergleichend findet, dass vorher noch Keiner blos Caesar geblieben [nicht auch Imperator geworden] sei, während er für das vulgäre Bewusstsein gegen 150 längst verschollen war. Wenn aber Otto [1]) so gelehrt bemerkt: *„nullibi [sic] in veterum monumentis M. Aurelius Καίσαρος παῖς appellatur"*, dieses cognomentum sei ihm also praeter consuetudinem beigelegt, so weiss man wirklich für solche argumenta kaum einen Namen zu finden. Also *Καῖσαρ* absolut gesetzt bezeichnete nicht eben den regierenden Kaiser [2])? Als wenn der empörte Christ seinen Ausdruck über den mitregierenden Herrn, den Thronfolger, nothwendig nach einer Inschrift oder Münze, die natürlich nicht *παῖς* sondern *υἱός* sagen würde, hätte formuliren müssen, als wenn nicht das *Σεβαστοῦ υἱός*, Augusti oder Pii filius sogar stehender Beiname für M. Aurel während seiner Mitregentschaft gewesen wäre! (S. oben.)

Was aber 3) den Rusticus in dem Martyriologium Justin's betrifft, so ist dieses zwar in der Gestalt, in der wir es besitzen, mehrfach verdächtig. Die Quelle — Simon Metaphrastes — ist

1) De Just. Mart. p. 19.

2) Vgl. nur Justin selbst Dialog. c. Tryph. c. 120, wo er von seiner apologetischen Thätigkeit spricht: *Καίσαρι* [i. e. *αὐτοκράτορι Ἀντωνίνῳ εὐσεβεῖ*] *ἐγγράφως προσομιλῶν.*

eine sehr späte; die Inschrift schwankt hinsichtlich des Todestages sogar zwischen drei Ueberlieferungen; der Anfang (c. 1.) blickt auf das „Zeitalter der gesetzwidrigen Vertheidiger des Götzendienstes" zurück, ist nachconstantinisch [1]), die kaiserlichen Edicte gegen die Christen darin sind eine spätere Fiction [2]); der Schluss endlich (c. 6) gehört evident einer spätern Zeit [3]). Aber dies Alles betrifft nur die Einkleidung, berührt nicht den Grundstock c. 2—5, der ganz das Gepräge der justinischen Zeit selbst trägt. Das Glaubensbekenntniss (c. 2) könnte wörtlich so von Justin gesagt sein; eine spätere Zeit hätte kaum in diesem Tone sich halten, die Dreieinigkeit auslassen können. Die ganze Erzählung ist frei von den Abenteuerlichkeiten späterer Märtyrer-Mythologieen und enthält einerseits Züge, die nicht aus den Schriften Justin's stammen (c. 3 *ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμωτίνου βαλανείου καὶ παρὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦτον . . . ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον*) und auf die eine spätere Zeit ohne specielle Kunde gar nicht verfallen konnte, anderseits redet sie eben von dem Crescens als Verfolger Nichts, dem ein Späterer nach der Apologie und nach Tatian gewiss seine Rolle gegeben hätte [4]). So aber werden nicht blos die Namen der Christen, die mit Justin durch ihre Erklärung dies zu sein dem Tod verfielen, Chariton, Euelpistus, Hierax, Paeon, Liberianus, einer unmittelbaren Kunde aus der Zeit dieses Martyriums angehören, sondern auch der *Ῥούστικος ὁ ἔπαρχος*, der c. 2 ff. das Verhör leitet, wird nicht blos erfunden sein, am wenigsten etwa als Parallele zu dem *Οὔρβικος* der Apol., da der Martyrolog diese schwerlich gekannt hat [5]).

---

1) Vgl. Otto ed. Just. II, p. 559.

2) Vgl. Semisch S. 829 ff.

3) Vgl. Otto ib. p. 571.

4) Wie auch Semisch erkennt a. a. O. S. 941 mit Neander a. a. O. S. 459.

5) Wenn Epiph. Haer. 46 c. 1 angiebt *ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης . . τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας, τελείου στεφάνου καταξιοῦται ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων, ἐπὶ Ῥουστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων*, so ist zwar diese Versetzung von Justin's Tod unter Adrian ein grosser Verstoss, aber Semisch (S. 943) wird

Nun wird Junius Rusticus in einem Rescript der *Divi Fratres* (Digest. lib. XLIX. tit. I. l. 1. §. 3.) als *praefectus urbi* erwähnt; Capitolin aber (vit. M. Aur. c. 3.) erklärt ihn näher als einen Stoiker, der Lehrer M. Aurel's war, von diesem hoch geehrt, angesehen in Krieg und Frieden, *quem et Consulem iterum designavit*, und es ist gewiss derselbe, den Themistius (ed. Becker. 1832 p. 451 seq.) Orat. περὶ τῆς ἀρχῆς (34) c. 8 als ein Beispiel mehr anführt, dass, wie er selbst von Theodosius zum *praefectus urbi* in Constantinopel erhoben sei, auch Gelehrte nicht blos, wie Aristoteles von Alexander, Panaetius von Scipio, Arius von Augustus, Thrasylus von Tiberius nur privatim hoch geehrt seien, sondern so, wie οἵ γε τοῦ βασιλέως [Θεοδοσίου], πατέρες καὶ ἀρχηγέται gehandelt haben, ὧν τὰ ὀνόματα μεγάλα. Denn den Arianus und den Rusticus haben diese von ihren Büchern entfernt und nicht geduldet, dass sie blos bei Tinte und Feder philosophirten, auch nicht blos über Tapferkeit schrieben, aber still zu Hause sässen, auch nicht blos Gesetze commentirten, dem Staatswesen aber fern blieben. Τοιγαροῦν οὐκ ἄχρι τοῦ βήματος μόνου προςήγαγον τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ μέχρι τοῦ στρατηγίου, und sie gingen so als römische Feldherrn durch die πύλαι κάσπιαι, nach Armenien, gegen Iberer und Albaner, ἐπὶ τούτοις ἅπασι τὴν ἐπώνυμον τῶν ὑπάτων ἀρχὴν ἐκαρποῦντο καὶ τὴν πόλιν ἥρμοζον τὴν μεγάλην, καὶ προήδρευον τῆς ἀρχαίας βουλῆς.

Mai (bei Becker zu Themistii orr. p. 452) bemerkt zu dem ἥρμοζον „*praefectus Romanae urbis sine dubio intelligendus est Rusticus*", wovon schon Aeltere (Dig. Lib. 49. Epiph. Haer. 26. Acta S. Justini et Sociorum) redeten. Corsini (de Praefectis Urbi p. 80 ad a. 167) hat dagegen mit Andern den Rusticus, der Leh-

---

wohl das Richtige getroffen haben, zur Erklärung desselben. Unter Hadrian (im Jahr 119) fand er in jedem Consul-Verzeichniss einen Q. Jun. Rusticus als Consul vor, und erkannte darin den Rusticus des Martyrologiums wieder, während ihm entging, dass derselbe Rusticus im J. 162 das Consulat zum zweitenmal bekleidete, und Justin's Schriften ihm hierbei nicht unmittelbar vorlagen. Dass er den Justin im 30sten Lebensjahr schon sterben lässt, ist nur ein Rückschluss aus dem Tod unter Hadrian und dem Bewusstsein, dass Justin doch ins zweite Jahrhundert gehört.

rer Marc Aurel's war, von dem Praefecten Rusticus unterschieden, weil von jenem Capitolin, indem er doch alle Würden des Stoikers aufzählen will, nur sagt, er sei von Marc Aurel zum zweiten Male zum Consul designirt worden. Semisch (S. 945) sucht diess zwar mangelhaft so zu erklären, Capitolin möge hier etwas ungenau gewesen sein, aber in keinem Falle schliesst Themistius es aus, dass Rusticus beides geworden sei, Präfekt und Consul. Und da der andere, Arianus, nach Dio Cassius 69, 15. wirklich unter Hadrian Prokonsul von Cappadocien gewesen und die Albaner unterworfen hat, nach Photius Cod. 58. p. 54 auch Consul war [1]), nicht aber als *ἁρμόζων τὴν πόλιν τὴν μεγάλην* [der terminus für Rom auch bei Tatian Or. c. 19.] vorkommt, so kann Themistius, der hier oratorisch beide zusammenfasst, gar keinen andern unter dem zum Praefectus Urbi erhobenen Gelehrten verstanden haben, als den Philosophen Rusticus, den Lehrer Marc Aurel's. Diess steht gewiss so fest, als es Semisch nach Mai erklärt hat.

Aber mit grossem Unrecht hat dieser beim Wiedergeben der Stelle von Themistius „das für den gegenwärtigen Zweck Unwesentliche“ [d. h. für den Zweck zu beweisen, dass dieser Philosoph Rusticus gerade unter den Divi Fratres erst Präfekt geworden sei, allerdings gar nicht Brauchbares] ausgelassen. Themistius wenigstens sagt mit keinem Worte, dass gerade Marcus den Rusticus zu jenen Würden erhoben habe, sondern allgemein *οἵ γε τοῦ βασιλέως* [*Θεοδοσίου*] *πατέρες καὶ ἀρχηγέται* haben das Höhere gethan, und am Schluss sagt er ebenso allgemein: *οὐδὲ γὰρ αὐτός ὁ Μάρκος ἄλλο τι ἦν ἢ φιλόσοφος ἐν ἁλουργίδι, οὐδὲ ὁ Ἀδριανός, οὐδὲ ὁ Ἀντωνῖνος, οὐδέ γε ὁ νῦν Θεοδόσιος.* Er sagt hier also näher, dass er für seine beiden philosophischen Vorgänger, Arianus und Rusticus den Hadrian, den Antonius (Pius) und den Marc Aurel im Auge habe. Und wie Arianus wirklich unter Hadrian ausgezeichnet war, so kann, so wird Rusticus schon unter Antonin eine der beiden Staatswürden erhalten haben, sei es das Consulat (*ἡ ἐπώνυμος τῶν ὑπάτων ἀρχή*) oder die Präfektur (*τὴν πόλιν ἁρμόζειν*). Da nun Capitolinus ausdrücklich sagt, Marc Aurel habe ihn zum zweiten

---

1) Vgl. Mai bei Becker p. 451.

Mal zum Consul gemacht (Hadrian zum ersten Mal), so folgt nichts natürlicher, Antonin wird nur desshalb noch besonders genannt sein, weil er den Lieblingslehrer seines Sohnes und Mitregenten Marcus zu der höhern Würde, zu der Präfektur erhoben hatte. Dagegen streitet auch nicht, dass das Rescript der Divi Fratres in den Digesten auf „*Junium Rusticum, amicum nostrum, praefectum urbi*“ sich bezieht; er wird die Würde auch nach Antonin's Tode behalten haben, um nur später — durch das Alter genöthigt — diese Bürde abzulegen, und dann von seinem Marcus mit dem Consul-Namen zum zweiten Mal [also auch mit einer besondern nur rein titularen Auszeichnung] geschmückt zu werden.

Vereinigen sich so, so erst genügend alle drei Berichte, so haben wir nichts weniger als den „genügenden Beweis“, oder gar ein „vollkommen sicheres Faktum“, dass Justin durch Rusticus erst unter der Regierung der Divi fratres Märtyrer geworden sei. Laut Themistius und der Natur der Sache, dass Marc Aurel schon unter Antonin Pius bestrebt gewesen sein wird, dem besonders verehrten und für besonders gerecht gehaltenen Mann die über das Consulat hinausgehende Würde und Verantwortlichkeit eines Stadtpräfekten zu geben, ganz entsprechend kann Justin ebensowohl von ihm schon unter Pius gerichtet, d. h. hingerichtet sein.

4) Doch wenn auch Justin erst unter Marc Aurel sein Ende gefunden hätte, was kann das hindern, die kleinere Apologie um 10 Jahr früher von ihm verfasst sein zu lassen? Sehr viel — hat man zwar nie zu behaupten gewagt, aber um so bestimmter in Gedanken gehabt.

Justin sagt in dieser Schrift (p. 46 E) selbst „auch ich erwarte nun (*κἀγὼ οὖν προσδοκῶ*) von einem der genannten [nach p. 46 D, der bösen Dämonen und ihrer Werkzeuge] Nachstellungen zu erleiden und ans Holz geschlagen zu werden, oder doch [*ἢ κἂν*] von dem Crescens, dem Lärm- und Prahlliebhaber [*φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου*]; denn einen Wahrheits-Liebhaber [*φιλόσοφος*] kann man diesen grundschlechten [*παμπόνηρος*] Menschen nicht nennen, der uns verläumdet als wären wir *ἄθεοι καὶ ἀσεβεῖς*, ohne das Mindeste von unsern Lehren zu verstehen, wie ich

ihm schon bewiesen habe, und wie ich erbötig bin, in öffentlicher Disputation (κοινωνίαι τῶν λόγων) vor euch zu erhärten".

Nun geht aus Tatian's λόγος πρὸς ἕλληνας [1]), der den Tod des θαυμασιώτατος Ἰουςῖνος sichtlich voraussetzt, hervor, dass wirklich der Cyniker Crescens durch seine Nachstellungen d. h. einfach durch die förmliche Denunciation Justin's als eines Christen und selbst Verbreiters des Christenthums diesen herbeigeführt hat. Tatian sagt diess zwar nicht direkt, sondern spricht [c. 19 §. 32] gelegentlich der „besoldeten Knebelbärte — der Cyniker, die sich der Munificenz M. Aurel's auch zu erfreuen hatten — und angeblich den Tod verachten lehrten", speciell von diesem Crescens. „Der hat sich in dieser Hauptstadt eingenistet und übertraf zwar Alle an Knaben-Liebhaberei, und in der Geldliebe war er ganz ausgezeichnet [nur kein φιλο-σοφος]. Er aber, der den Tod [angeblich] verachtete, fürchtete eben den Tod so sehr, dass er auch den Justinus gleichwie mich in den Tod als sei er ein Uebel [ὡς — so ist statt des sinnlosen οὖς der Codd. zu lesen [2]) — κακῷ τῷ θανάτῳ] zu bringen mit allen Mitteln versucht hat". So weit spricht Tatian freilich nur von den Versuchen des Crescens gegen Justin. Aber er setzt noch ausdrücklich hinzu. „Denn er [Justin], indem er der Wahrheit die Ehre gab, entlarvte die Philosophen als leckere und betrügerische Menschen [λίχνας καὶ ἀπατεῶνας], und welche Philosophen hätte auch Justin zu verfolgen gepflegt, als euch [Cyniker, die ihr blos Knebelbärte tragt um Besoldungen zu beziehen und ungescheut allen Lastern obzuliegen] allein"?

Wer nun auf die eigenthümliche Kürze Tatian's überhaupt achtet, kann aus diesen nachträglichen Worten nur schliessen: Crescens hat zwar den Justin, wie den Tatian selbst auf den Tod verfolgt, hinsichtlich des Justin ist es ihm aber auch gelungen, wie denn gerade dieser euch Cyniker ganz besonders gegeisselt und nicht in Ruhe gelassen hat [3]).

---

1) Ed. Otto (Corp. Apologet. Christ. Saec. II. Vol. VI) Jenae 1851.

2) Nach einer Conjektur von Gesner von Pearson, Maranus, Semisch (J. de M. I. p. 53) und Otto ed. Tat. p. 85 gebilligt.

3) Daniel in seiner trefflichen kleinen Schrift *de Tatiano apologeta Halis.* [1835] p. 6 geht in seiner gerechten Kritik der frühern hohlen

So aber hat ja Justin in der kleinen Apologie die richtigste Ahnung von seinem Tode gehabt; und wie leicht vollzieht sich dabei die weitere Combination „er ahnte und sagte klar voraus, was sich nur zu bald ereignen sollte“, so spricht Euseb. IV, 16.: „Justin kam durch die Verfolgung des Philosophen Crescens, den er öfters in öffentlichen Disputationen besiegt hatte, zum Siegerkranze des Martyriums. *Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οὕτως, ὥςπερ οὖν ἔμελλεν ὅσον οὔπω* [in nicht zu langer Zeit] *περὶ αὐτὸν συμβήσεσθαι, προλαβὼν ἀποσημαίνει τούτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι κἀγὼ οὖν προσδοκῶ* etc.“ Semisch [1]) sagt „mit einem sichern Vorgefühle [des nahen Erfolges, wie er weiter ausführt] sagte er *κἀγὼ οὖν προσδοκῶ* etc.“ Otto [2]) noch bestimmter „*quod ipse exspectaverat in ap. II, se propediem a Crescente in judicium capitis vocari, id evenisse confirmat Tatianus*“. Die richtige Ahnung Justin's, dass er namentlich noch dem Hasse des Crescens erliegen werde, wird unwillkührlich zu der sichern Ahnung des nahen Erfolges, so dass also kleinere Apologie und Märtyrer-Tod, d. h. Todesankündigung und ihr nur zu baldiger Erfolg, der Angriff auf Crescens und die „nicht lange auf sich warten lassende“ Verfolgung durch diesen unabtrennbar zusammen gehalten werden, wie Veranlassung und unmittelbarer Erfolg, „sichere Ahnung“ und entsprechende Erfüllung überhaupt.

Ja, diese Voraussetzung, die kleinere Apologie sei für Justin selbst so verhängnissvoll geworden, beherrscht den Vater der Kirchengeschichte so sehr, dass er dadurch unwillkührlich selbst zu Text-Entstellungen getrieben gewesen ist.

Damit um so bestimmter herauskomme, dass der Crescens der Apologie den Justin nicht blos verfolgt, sondern auch jener Ahnung gemäss zu Tod gebracht habe, lässt Eusebius beim Wiedergeben des folgenden Abschnittes des Tatian (c. 19 §. 32) in dessen Satz „er trachtete danach, den Justin, wie mich in den

---

Annahmen über Tatian's Verhältniss zu Justinus und Crescens hiernach zu weit, wenn er *ne illa quidem sententia* sicher sein lassen will.

1) Just. d. M. S. 53.

2) De Just. M. p. 19.

Tod zu bringen", diese Worte, „wie auch mich" textfälschend aus, weil ja in Betreff Tatian's dieses Trachten keinen Erfolg gehabt hatte [1]; freilich zeigt er so nur seine Neigung, diess ausdrücklicher hervortreten zu lassen, was ohnehin in der Stelle liegt, das Interesse seiner Voraussetzung.

In demselben Interesse endlich auch nimmt Eusebius (c. 17) eine Textes-Umstellung in der Apologie selbst an. „An diese Erzählung — in der kleinen Apologie, wie die Christen ihres Bekenntnisses wegen zum Tod abgeführt werden, die Eusebius auch wiedergegeben hatte — schloss Justin wahrscheinlich auch unmittelbar (εἰκότως καὶ ἀκολούθως) die Stelle an, die ich oben erwähnte „κἀγὼ οὖν προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων etc." Eusebius glaubt nicht anders in seiner einmaligen Combination, als dass Justin die klare Vorahnung seines baldigen Endes mit den Christen-Verfolgern, die bei jenem Martyrerthum thätig gewesen waren, wie es dieser Crescens war, in unmittelbare Verbindung selbst gesetzt habe.

Und er hat so weit gar nicht Unrecht, als der Crescens-Abschnitt in unsere Codd. gewiss am unrechten Platze steht, wie schon Maranus mit Recht erklärt, „*totus hic de Crescente locus sententiae seriem mirum in modum turbat*" [2]). Sehr Unrecht aber hat Otto, Eusebius' Conjektur (εἰκότως) nach Maranus ohne eigene Besinnung zu adoptiren, denn auch durch diese Stellung wird Unzertrennliches durchbrochen [3]). Vielmehr gehört dieser

---

1) Die frühern Herausgeber haben zwar die Codd. des Tatian einfach nach Eusebius corrigiren wollen, da das ὅς dieser Codd. statt ὡς allerdings unmöglich war. Maran Opp. Just. p. 260 hat aber schon erkannt, dass diess ὡς jedenfalls einzuführen sei, Eusebius aber mit Absicht geändert habe. „*Probat enim ex hoc testimonio Justinum insidiis a Crescente structis occisum fuisse: quod idem Tatiano non evenit*". Semisch dagegen Just. d. M. I, S. 53 meinte, Eusebius werde das καθάπερ καὶ ἐμὲ in seinem Exemplar nur nicht vorgefunden haben, „weil sonst der Schluss aus jener Stelle in Betreff des Todes Justin's gar zu gedankenlos sein würde"? Das Umgekehrte hat Otto zu Tatian p. 85 mit Maran ganz recht festgehalten.

2) Vgl. Otto z. d. St.

3) So eben hatte der Christ Lucius erklärt, er danke dem Präfekten, der ihn auf seine Erklärung, Christ zu sein, zum Tode abführen

Crescens - Abschnitt am wahrscheinlichsten gegen das Ende hin (p. 49 A. B. in.), wo Justin von den Christen als den wahren Philosophen sprechen will [1]).

Mag aber auch dieser Abschnitt seine Stelle haben, wo er will, schon das ἢ κἂν ὑπὸ Κρέσκεντος enthält gar keine bestimmte Ahnung, keine ernste Besorgniss, gerade von dem Crescens zu Tod gebracht zu werden. Er verachtet und verspottet vielmehr das Treiben dieses „Philosophen". Die Erwartung aber, bald von ihm zu Tode gebracht zu werden, wird nur hineingelegt. In keinem Falle kann die ausgesprochene Erwartung Justin's, gleich allen Menschen, oder gleich frühern Verehrern des Logos, oder selbst gleich jenen Märtyrern sterben zu müssen, irgend wie dafür zeugen, dass das nun auch sobald nachher erfolgt sei.

Es ist vielmehr durch Nichts ausgeschlossen, dass Justin noch nach dieser Apologie den Crescens wiederholt und stärker noch angegriffen habe, — dass er sie bald nach der ersten Apo-

---

liess, dafür, weil er wisse, so von schlechten Herrn frei zu werden, καὶ πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι, ein anderer Dritter hatte sich dann gar freiwillig zu demselben Geständniss gedrängt, um sofort zum gleichen Tod einzugehen (p. 43 C). Hieran unmittelbar schliesst sich Justin's: „Damit aber Niemand von Euch sage [was sie bei solchen Gelegenheiten wiederholten] „tödtet euch doch alle selbst und πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεόν und macht uns keine Händel", so will ich das näher erörtern. Wie kann da, zwischen dem Anlass der ganzen kleinen Apologie (c. 2) und dem hier anhebenden Thema, eine ganz fremde Expectoration in die Mitte treten, die damit schliesst, für den Cyniker sei τὸ ἀδιάφορον das Höchste?

1) Er sagt da unmittelbar vorher (p. 49 A) „wir würden gar nicht von den ἄδικοι ἄνθρωποι καὶ δαίμονες getödtet werden können, wenn es nicht für einen einmal Gebornen Pflicht wäre, auch zu sterben; wir tragen auch gern diese Schuld ab". Daran schliesst sich ganz: „Auch ich erwarte von einem dieser zu Tod gebracht zu werden, und wäre es auch nur von diesem Schwätzer Crescens u. s. f." (p. 46 E. — 47, C.) am Ende, wovon er ihn an das herrliche Wort des Sokrates erinnerte, die Wahrheit sei höher zu achten als der Mann". Und so geht es denn (p. 49 B) ganz richtig weiter. „Auch die Xenophonteische [i. e.] Sokratische Erzählung — von Herkules am Scheidewege — möchte ich dem Crescens und den ihm gleich Unvernünftigen vorhalten".

logie unter Antoninus Pius verfasst und dass er erst bei einem spätern Wiederaufenthalt in Rom, bei der „zweiten" Anwesenheit dort, wovon die Acta Martyrii S. Justini c. 2 reden, in neue und noch ernstlichere Rencontres (κοινωνίαι τῶν λόγων) mit dem verläumderischen, volksschmeichelnden „Knebelbart" gekommen sei, welche diesen nun wirklich zum πραγματεύεσθαι trieben, den κηρύττων τὴν ἀλήθειαν definitiv zum Schweigen zu bringen. Den Tod des Justin durch Crescens alsbald nach der Apologie folgen zu lassen, in welcher er den Crescens angreift und von seinem Tod möglicher Weise durch diesen spricht, — diese Apologie für ihn selbst so verhängnissvoll sein zu lassen, ist zwar für sich sehr leicht und anziehend, in jedem Fall aber reine Willkühr.

Also die Voraussetzung, welche hierbei von jeher bei Eusebius, wie bei seinen Vertheidigern festgestanden hat, wegen des in der Apologie erwähnten Crescens ist der durch diesen herbeigeführte Märtyrertod bald nach ihr erfolgt, beides fällt in dieselbe Zeit, Todes-Ahnung und Erfolg, ist eine haltlose; so weit es den Crescens betrifft, ist das Band zwischen Apologie und Tod Justin's bei einer genauern Prüfung nur ein luftiges, das Werk gemüthlicher Combination, d. h. einiger Verwirrung. Die Apologie hat für sich selbst zu bestimmen, wann sie geschrieben sei, mag der Tod des Justin auch unter Marc Aurel erfolgt sein, und die Zeit des Martyriums Justin's muss wiederum für sich untersucht werden, mag auch die Apologie schon in der Mitte der Regierung des Pius geschrieben sein.

5) Nur in einer, aber von dem Crescens ganz unabhängigen Beziehung müssen Apologie und Tod Justin's zusammen beurtheilt werden, insofern das Verfahren gegen die drei Christen, das der Apologie unmittelbar voranging, ganz dasselbe ist als das gegen Justin selbst eingehaltene, dass sie auf die blosse Denunciation hin, Christen zu sein, in peinliche Untersuchung kamen, und blos wegen ihrer Erklärung, diess wirklich zu sein, zum Tod geführt wurden. Es fragt sich, ob diess Beides unter Ant. Pius möglich gewesen ist.

Man hat diess früher nicht für möglich gehalten, und es ist

diess die gewöhnliche Ansicht geblieben, am zuversichtlichsten von Otto [1]) ausgesprochen: *Mortuo Antonino Pio, qui persecutionem compresserat, sub auspiciis Marci Aurelii, patrias caeremonias sancte servantis, undique accusatores resurgebant in ultionem Christianorum.* Wie konnte es also nur geschehen, *ut praefectus ille in ipsa urbe Romae sub optimi imperatoris oculis tanta cum temeritate et licentia ageret, ut Justinus novam offerre cogeretur apologiam* [— *et*, können wir sogleich hinzusetzen, *ut tanta temeritas atque licentia adversus ipsum Justinum exerceretur*]? *Certe huiuscemodi saevitiam exercere licebat sub Marco, quippe qui parum sollicitus esset de Christianorum salute et incolumitate.* Diess wird denn auch jetzt noch [2]) mit aller Zuversicht wiederholt.

„Antonin Pius hatte den Verfolgungen, welche die Christen zu Anfang seiner Regierung trafen [jene zweite Mythe!], kräftigen Einhalt gethan. Erst unter Marc Aurelius, welcher als Stoiker der christlichen Begeisterung abgeneigt war, begann der heidnische Fanatismus von neuem aufzulodern in lichte Flammen".

Und doch ist diess Nichts als eine lichte Phantasie, ja Angesichts der eigentlichen Quelle für Otto's Angaben, Semisch' Untersuchung über das Todesjahr [3]), eine ziemliche Täuschung. Denn dieser hatte schon einräumen müssen, die in der zweiten Apologie erwähnten Verfolgungen könnten auch unter Anton. Pius stattgefunden haben: „allein das scheint uns unwahrscheinlich, sagte Semisch, dass man sich dergleichen Ungerechtigkeiten gegen die Christen auch in Rom unter den Augen des Ant. Pius erlaubt haben sollte". Aber auch das ist nur die Behauptung eines Scheins aufs Geradewohl, und beruht nur auf der Scheu, es sich und Andern offen zu gestehen: Das „Rescript des Antoninus Pius πρὸς τὸ κοινὸν Ἀσίας" mit seinem Verbote jeder Verfolgung der Christen blos um ihres Namens willen, welches von den Abschreibern der grössern Apologie, gleichsam als das glückliche Resultat dieser Bemühung selbst, zugefügt ist, ist, wie

1) De Just. M. p. 14 sq.

2) Ersch und Gruber, Realencyclopädie. Sect. II, Vol. 30. 1853 S. 44.

3) S. 940 ff.

längst von Eichstädt [1]) bewiesen, Nichts als ein unterschobenes Machwerk. Zwar imponirt die Correktheit der Inschrift, um so mehr, wenn ein Abschreiber-Versehen auch darin berichtigt ist [2]), wonach sie sich genau in das Jahr 158 u. Z. stellt. Auch trifft damit die Beziehung auf die vorgekommenen Erdbeben zusam-

---

1) Exercitatt. Antonin. V. Annal. Acad. Jen. Vol. I. 1823 p. 290 sq. (s. Otto De Just. Mart. p. 13 sq.) Entscheidend ist 1) die Sprache. Antoninus hätte nur lateinisch schreiben können (Eichst. p. 286 sq.), das latein. Exemplar der Codd. aber ist nur Uebersetzung des griechischen Urtextes, und der Styl in ihr weicht von der Zeit Antonins ebenso viel ab als der im — ächten — Brief Hadrian's an Minucius Fundanus dessen Zeit angehört. Der griechische Text dagegen ist der Zeit entsprechend. 2) Der Inhalt. Er verspottet die Götter („Ich glaubte, dass auch die Götter besorgt sein würden, dass dergleichen Menschen nicht verborgen blieben; denn sie würden jene, die sie nicht anbeten wollen, noch weit mehr strafen [als ihr] *εἴπερ δύναιντο*“!). Er erklärt die Christen für unschuldig („Ihr klagt sie an *ὡς ἀθέων* und werft ihnen vor, was wir nicht beweisen können“), erhebt sie über die Nichtchristen, („Sie übertreffen euch, indem sie lieber ihr Leben aufgeben als dem zu gehorchen, was ihr von ihnen verlangt“! — „Sie sind zuversichtlicher als ihr *πρὸς τὸν θεόν*“), verspottet den römischen Glauben („Ihr glaubt zu solcher Zeit, dass die Götter Nichts wüssten“, „*θρησκείαν τὴν περὶ τὸν θεὸν ὐκ ἐπίςασθε*“! „Ihr verfolgt sie desswegen blos aus Neid“!). Er spricht auch sofern deutlich vom christlichen Bewusstsein aus, indem er sagt, „es ist ihnen nützlich, um dessen willen, dessen man sie anklagt [des Bekenntnisses Christi als ihren Herrn] zu sterben“. So hat durchweg nur ein entschiedener Christ sprechen können. 3) Das Vorkommen des Rescriptes nur in christlichen Kreisen.

2) Die Inschrift ist nach den Codd. bei Just.: *Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Τίτος Αἴλιος Ἀδριανὸς Ἀντωνῖνος Σεβαστὸς Εὐσεβὴς Ἀρχιερεὺς μέγιστος δημαρχικῆς ἐξυσίας ὕπατος τὸ πδ΄ πατὴρ πατρίδος τὸ κά.* Das Verderbniss der Codd. Just. an dieser Stelle [also auch an dieser?] ist evident; beim Tribunat muss, beim *pater patriae* kann nicht gezählt werden, das *πδ΄* beim Consulat ist reiner Unsinn. Die Codd. bei Euseb. (IV, 13) geben an *δημ. ἐξ. τὸ πέμπτον καὶ δέκατον, ὕπατος τὸ τρίτον* und diess nimmt man gewöhnlich auf (Otto ed. Just. I, 274 *δημ. ἐξ. τὸ τέ, ὕπατος τὸ γ΄*); aber auch diess stimmt nicht, sowenig als Sylburg's Conjektur *δημ. ἐξ. [τὸ ιε] ὕπατος τὸ δ΄.* Eichstädt glaubt in dieser Abweichung der Lesarten unter sich und aller von der Geschichte ein neues Moment der Unächtheit zu finden. Th. Mommsen aber hat diese Schwierigkeit auf das einfachste gehoben. Er bemerkt mir hierüber: „Die Inscription ist ganz exakt, wenn man (mit Beseitigung der eusebi-

men, die in diese Zeit fallen [1]), selbst der „Landtag von Asien“ ist geschichtlich. Aber dennoch spricht in diesem Aktenstück nur ein Christ, um so nach Kräften der über diese Erdbeben gegen die Christen entbrannten Volkswuth zu steuern, wobei er denn eine Inschrift oder Münze jenes Jahres bei seiner Arbeit benutzt hat. Das „Aktenstück“ beweist nur, dass auch unter Antoninus Pius in Asien von Seite der Provinzialen wegen der Erdbeben die Christen arg zu leiden hatten. Semisch wagt zwar nicht, die Unechtheit zu bestreiten, aber indem er über diesen Punkt unentschieden hingeht, ruinirt er sich den ganzen Boden, auf dem es über die Zeit der kleinen Apologie und des Todes Justin's zur Entscheidung kommen muss. Otto dagegen hat zwar Eichstädt hierbei nicht abfallen können [2]), aber er übersieht, dass die von ihm excerpirten Annahmen der Frühern, Antoninus Pius sei schützend für den Christennamen aufgetreten, lediglich auf diesem falschen „Zeugniss“ beruhen. Denn was er (de Just. M. p. 14) allein noch dafür anzuführen weiss [3]), Athenagoras leg. pro Chr. c. 1, sagt nur, dass Marc Aurel *μὴ προνενοῆσθαι ὑπὲρ ἡμῶν, συγχωρεῖν δέ, μηδὲν ἀδικοῦντας ... ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι.* Es spricht diess ohnehin nur gegen die weitere, freilich auch von Neander noch beibehaltene, von Semisch zuerst zerstörte Mythe, Marc Aurel sei mit positiven Befehlen, die Christen zu verfolgen, aufgetreten. Antoninus Pius

---

schen Verderbniss) herstellt: *δημ. ἐξ. τὸ κά, ὕπατος τὸ δ', πατὴρ πατρίδος* i. e. tr. p. XXI. cos. IV.“ Sie stellt sie dadurch völlig im Einklang mit allen Inschriften und Münzen bestimmt in das Jahr 158; und der Abschreiber unserer Codd. — d. h. des Ursprungs beider — hat nur eine einfache Text-Versetzung eintreten lassen, indem er das *κά* bei *δημ. ἐξουσίας* übergangen hatte, und dann noch bei *πατ. πατρ.* nachholte; das [τ]δ' aber ist unwillkührlich durch die Repetition von *ὕπατος* eingedrungen oder durch das folgende *πατὴρ πατρίδος* herbeigeführt. Die Textes-Berichtigung ist hier wohl von selbst so evident, dass es nur zu verwundern ist, wie man nicht längst darauf gekommen ist, Sylburg's richtige Conjektur *ὕπατος τὸ δ'* auch dem Tribunat nach richtig durchzuführen, und wäre es auch nur durch Eckhel und Gruter.

1) Tillemont Hist. des Empereurs (Edd. Novv.) Vol. II. p. 210.

2) De Just. M. p. 13 sq. Ed. Just. I. p. 274.

3) De Just. M. p. 14.

hat lediglich das Edikt des Trajan, welches anonyme Delationen gegen Christen verwarf, und das (auch von Justin Ap. M. c. 68 angezogene) Rescript des Hadrian an Fundanus, den Prokonsul von Asien, mit dem Befehle, kein tumultuarisches Verfahren gegen die Christen zuzugeben, sondern *cognoscere de objectis*, aufrecht erhalten, und in diesem Sinne an verschiedene griechische Städte rescribirt, *μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν* [1]). Er ist also wirklich als Beschützer der Christen aufgetreten, indem er dem Geschrei des Pöbels „*Christiani ad leones*" nicht nachzugeben gebot, aber auch darin hat er keine Neuerung hinsichtlich der Christen gewollt und zugegeben, was schon Hadrian an Fundanus rescribirt hatte, „*si quis accusat et probat* [z. B. durch Eingeständniss des Angeklagten, er sei Christ und wolle nicht den Göttern der Republik opfern, darin dem Befehl des Kaisers nicht nachgeben] *adversum leges quicquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statues*".

Nach diesem von Pius aufrecht erhaltenen Grundsatz ist es nur ein subjektives, von unserm Gefühl aus zwar ganz natürliches, objektiv aber sehr confuses Urtheil, das Verfahren gegen die drei, die sich als Christen bekannten, die beziehungsweise ebendamit erklärten, die Götter der römischen Republik und den Willen des Kaisers zu verwerfen, sowie gegen Justin und seine Mitbekenner, die die Zumuthung zu opfern noch ausdrücklich verwarfen, als eine *temeritas*, *licentia*, *saevitia*, als Ungerechtigkeit zu bezeichnen [2]). Das Verfahren gegen alle diese Bekenner

1) S. das Excerpt bei Euseb. IV, 26. Ausdrücklich sagte hiernach Melito dem Marcus, nur Nero und Domitian hätten sich von Betrügern zu dem Versuch, die Christen auszurotten verleiten lassen; deren Irrthum aber (*ἄγνοια*) haben deine *εὐσεβεῖς πατέρες* berichtigt, indem sie vielfach die tadelten, die sich erlaubten, *περὶ τούτων νεωτερίσαι*, so Adrian durch das Schreiben an Fundanus, den Prokonsul Asiens, dein Vater aber, während du selbst mitregiertest, „an Larissa, Thessalonich, Athen und alle Griechen"; er selbst aber — Marcus — habe ja nicht blos *τὴν αὐτὴν αὐτοῖς γνώμην*, sondern noch *πολὺ φιλανθρωποτέραν καὶ φιλοσοφωτέραν*.

2) Otto de Just. M. p. 17 hat sich von Neander obendrein verleiten lassen, anzunehmen, die Schilderung, welche Justin in der kleinen Apologie c. 12 p. 50 AB. von den gegen Christen verübten Grausamkeiten gibt, auf die

Christi [d. h. gegen alle diese erklärten Rebellen] in ordentlicher Gerichtssitzung des *praefectus urbi*, und das daraus hervorkom-

---

Zeit dieser selbst auszudehnen, beziehungsweise mit der Angabe im Anfang c. 1. p. 41 B zu vermischen. Aber dort spricht Justin von Vorgängen, die ihm mit die Augen darüber geöffnet haben, dass so todesmuthige Menschen nicht der Schlechtigkeit und Lustsucht ergeben sein könnten, dass die Anklagen der *mixti concubitus* und *humanae carnis epulae* falsch sein müssten. Er sagt dann sofort von seinem — spätern — Bewusstsein aus, dass das nur von den Dämonen angestiftet sei. Zwar hätte man manche Christen getödtet, weil man ihre οἰκέτας ἢ παῖδας ἢ γύναια als Zeugen dieser fabelhaften Anklagen vor Gericht gezogen, und sie δι' αἰκισμῶν φοβερῶν gezwungen habe, das zu bestätigen. Diess geht auf die Zeit vor dem Christ-Werden Justin's, also jedenfalls in die Zeit Adrians, in welcher ja auch durch den Juden-Krieg unter Bar-Cocheba die Christen als angebliche, ja die schlimmste, hassenswürdigste Art Juden den ärgsten Verfolgungen namentlich um solcher μυθολογούμενα willen ausgesetzt gewesen sein werden. — Was dagegen Justin zu Anfang sagt, „die neulichen Vorfälle in euerer Stadt unter Urbicus und was ja πανταχοῦ unvernünftiger Weise von den Obrigkeiten geschieht, nöthigen mich zu dieser Eingabe“ bezieht sich lediglich auf ein solches Verfahren, wie es gegen die drei Christen eingehalten wurde, dass sie lediglich *als solche* denuncirt oder erklärt hingerichtet wurden. Justin setzt hinzu, „überall nämlich bringen [schlechte, rachsüchtige Menschen], so oft nur einer vom [Christ gewordenen] Vater oder Nachbar oder Kind oder Freund oder Bruder oder *Weib* wegen eines Vergehens getadelt [geärgert] ist, ... wegen eines *unverbesserlichen Hanges zum Bösen*, — [so schlechte Menschen sage ich] und die bösen Dämonen, die uns feind sind, und auch solche Richter zu Dienern haben, solche ἄρχοντας δαιμονιῶντας dazu, uns zu tödten“. Dass diess der Zusammenhang des in der Aufregung sehr contort ausgefallenen Passus ist, sieht Otto (p. 21) nach Braun z. d. St. gegen Grabe's Versuch, hier ein anderes Justin-Fragment einzufügen, selbst ein, aber ebenso offenbar ist, dass wir hier nicht eine *selbstständige* allgemeine Schilderung der Lage der Christen haben, die zu dieser Apologie genöthigt habe, sondern dass Justin nur den speciellen Fall, dass jenes *Eheweib* ihren *unverbesserlichen* Mann verlassen, so geärgert und so zur Anklage vor den Präfekten gebracht hatte, im Auge hatte, davon ausgegangen ist, ihn so nur generalisirt hat. — Gar eine Confusion aber ist es, diese allgemeine Schilderung noch durch das Hereinziehen der *tormenta* gegen jene „Sklaven, Kinder und Weiber“ — als Zeugen — aus einer ganz andern Zeit zu entstellen. Otto erkennt jetzt auch Ersch und Gruber a. a. O. S. 41 gelegentlich der Bekehrungs-Zeit Justin's dass c. 12 auf

mende *supplicium* für die obstinaten Rebellen war ganz formgemäss [1]) und somit nach römischen Begriffen auch von Seiten der menschenfreundlichsten Kaiser so in Ordnung, wie nur ein politischer Process der Gegenwart sein kann.

Ich für meine Person hätte grosse Lust, den Process gegen die „Aufruhr-Stifter" Ptolemäus und Justinus noch stärker als Otto mit „*saevitia*, *licentia*, *temeritas*", nämlich einfach für eine Schurkerei zu erklären; aber es wäre das unkritisch. Es bedarf dazu nicht erst blödsinniger Nerone und Domitiane, die allerdings ihre Freude daran hatten, redliche Menschen, die sich vor der Willkühr nicht beugen, gequält, vor Gericht gestellt, enthauptet zu sehen; es bedarf auch nicht eines „Philosophen" der Stoa, um diese Enthauptung von Götter-Läugnern zu begreifen; das Verfahren gegen „erklärte Rebellen", wie es unter dem Präfekten Urbicus gegen die drei, unter dem Präfekten Rusticus gegen Justin und seine Schüler eingehalten wurde, war so ordnungs- und gesetzmässig, dass es ebensowohl unter des Pius „Augen" als unter dem Philosophus vorgekommen sein kann.

Eine getreuere Geschichtsforschung hat schon längst eingesehen, „durch die Rescripte des Hadrianus und des Antoninus Pius war das Gesetz des Trajanus keineswegs aufgehoben; das öffentliche Bekenntniss des Christenthums [diese Rebellion] konnte danach mit dem Tode bestraft werden" [2]), und die Versicherungen und Ausführungen Otto's sind eitel Zeugnisse, wie viel die Phantasie von einer einmal vorgefassten Ansicht aus vermag.

Es ist nicht der entfernteste Grund mehr vorhanden, anzunehmen, Justin und Ptolemäus nebst Genossen könnten blos unter Marc Aurel und Lucius Verus Märtyrer ihres Bekenntnisses Christi geworden, die kleinere Apologie könne nicht schon unter Antoninus Pius verfasst sein, — kein Zeugniss ausser dem des Eusebius.

---

die Zeit vor der Bekehrung gehe. Um so ärger ist es, wenn der alte Irrwahn hinterher (S. 44) doch *nude* wiederholt wird.

1) Formgemässer noch als manches kriegsgerichtliche Verfahren, da man doch damals nicht mit „Ausnahme-Gesetzen" obendrein von rückwirkender Gewalt operirt hat.

2) Vgl. Neander, allg. Gesch. d. christl. Rel. ed. II. Bd. II. S. 1146 und Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 420 f.

Von einer Bestätigung desselben durch die ältern Chronographen, Hieronymus etc. kann doch keine Rede sein, da diese dem Eusebius (IV, 16) hier wie gewöhnlich nur ziemlich wortgetreu nachgeschrieben haben. Und wie kann Eusebius selbst über zwei Jahrhunderte frühere Dinge „zeugen"? Er hat vielmehr über Justin's Zeit ausser dem, was uns gerade so vorliegt, den Schriften des Märtyrers und den beiden „Kaiser-Rescripten" des Adrian und des Antonin, nur eine einzige Notiz, deren Quelle wir sonst nicht nachweisen könnten, und die der Tradition angehören oder aus früherer Lectüre einer uns nicht mehr erhaltenen Schrift stammen kann. Es ist die Angabe (IV, 18), dass der Dialogus cum Tryphone *ἐπὶ τῆς Ἐφεσίων πόλεως* gehalten sei, was ganz möglich ist, da uns der Anfang dieser Unterredung ganz in griechische Sphäre versetzt [1]), auch nicht nach blossem Rathen aussieht, da sonst wahrscheinlich Corinth genannt wäre [2]), — um nicht von einigen uns nicht mehr bekannten, zu Eusebius Zeit mit des Märtyrers Namen geschmückten Schriften (*ψάλτης καὶ ἄλλο σχολικὸν περὶ ψυχῆς . . πλεῖστα δὲ καὶ ἕτερα*) zu reden, die ganz zweifelhaft bleiben. Alles Andere, was er über Justin angiebt, hat seine völlige Erklärung durch die von ihm selbst citirten Schriften; und wenn etwa Hegesipp's oder Papias' *ὑπομνήματα* Justin's Leben oder Sterben berührt hätten, so hätte er dies sicher nicht dabei oder doch nicht bei deren Erwähnung (IV, 22. III, 36. 39) übergangen. Auf keine Angabe von ihm über diese Zeit, wenn er sie nicht selbst näher belegt, ist für sich ein Verlass. In demselben Athem auch, wo er über Tod und kleinere Apologie berichtet, schreibt er (c. 18) dem Justin die Tractate *πρὸς Ἕλληνας* und den *περὶ μοναρχίας* mit gleicher Bestimmtheit zu, die doch selbst Otto [3]) nur als höchst zweifelhaft erklären kann,

---

1) Der hellenisch gebildete Jude ist dem jüdischen Krieg entflohen — aus Palästina gekommen — *ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων; ἐν Ἄργει ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ ἐδιδάχθην* sagt er ausserdem (p. 217 B. D.)

2) Dies gegen Credner, Beiträge zur Einl. in's N. T. I, S. 99, der gerade glaubte, Corinth sei der Ort der Disputation.

3) Ersch u. Gr. a. a. O. S. 46.

während schon Semisch [1]) und Neander [2]) mit wie viel Frühern nicht einen Augenblick im Zweifel darüber sind, dass Eusebius' Zeugniss hierbei keins ist. Und doch spricht er dabei gar kein Bedenken aus, sondern deutet nur in Betreff der *πλεῖστα ἄλλα* ein solches an, die nur „bei mehrern Brüdern" als Werke von ihm vorkämen.

Obendrein aber hat derselbe Eusebius noch ein ganz anderes „Zeugniss" über Justin's Todeszeit. Im Chronicon [3]) sagt er zum 13ten Jahre des Anton. Pius (151 u. Z.) „*Crescens Cynicus agnoscitur: qui Justino nostri dogmatis philosopho, qui se gulosum et praevaricatorem philosophiae se arguebat, persecutionem suscitavit, in qua gloriose pro Christo sanguinem fudit*", eine Angabe, die dann auch von folgenden Chronisten Anerkennung gefunden hat.

Doch hätten diese, bemerkt Semisch [4]) sofort sich mehrfach geirrt oder lediglich Euseb's Angabe wiedergegeben [und wir wollen gleich hinzufügen, wahrscheinlich auch die Hist. Eccl. nicht bei ihrer Compilation vor sich gehabt]. Diese selbst aber stehe keineswegs mit dem Berichte der Kirchengeschichte im Widerspruch. Es würden bei solchen Chroniken oft summarisch an gewisse Zeitmomente Begebenheiten geknüpft, die obschon verschiedenen Zeiten angehörig doch in einem Realzusammenhang stehen; so sage Euseb. im Chron. ad a. 169 *Romani contra Germanos, Marcomannos, Quados, Sarmatas, Dacos dimicant* und wolle doch gewiss nicht behaupten, dass gegen alle diese Völkerstämme in einem Jahre gekämpft sei.

Doch auch beiläufige Notizen für andere Zeiten werden von den Chronisten auch als solche markirt, eine Ungenauigkeit des Ausdruckes oder die Vagheit der Angabe aber wie in jenem Beispiel, wo *dimicant* nur heissen soll *dimicare incipiunt*, reicht nicht an unsern Fall, wo der Realzusammenhang nur zugleich ein zeitlicher sein kann. Wie kann Eusebius dem Leser zumuthen, er solle hinsichtlich des *suscitavit persecutionem in qua*

1) J. d. M. I, 164 ff.
2) Allg. Gesch. S. 1151.
3) Ed. H. Stephani 1518 fol. 91. (Ed. Scalig. ed. 2. p. 168).
4) Th. St. u. Kr. S. 909 f.

sanguinem fudit, an 12 bis 14 Jahre später denken, ohne dass er ein Wort von Andeutung hinzusetzte? Auch ist ihm der Märtyrer Justin eine so wichtige Person, dass er gerade dessen Tod hier fixiren will; mit dem *Crescens agnoscitur — quem arguebat gulosum et praevaricatorem* [das λίχνον καὶ ἀπατεῶνα bei Tatian] — giebt er nur sofort die Veranlassung dieses Martyriums an und leitet das, was er eigentlich erzählen will, kurz so ein.

Man kann nur mit Tillemont [1]) erklären: Eusebius hat sich später in der Kirchengeschichte selbst corrigirt. Auch Semisch (S. 911) will sich „für den Fall", dass beide Zeugnisse sich bestimmt widerstritten — „was aber nicht ist" — annehmen, das spätere sei das glaubwürdigere. So advocatisch verfährt Semisch mehrfach. Es heisst aber hier entweder das Eine oder das Andere, Uebereinstimmung oder Widerstreit anerkennen, d. h. über den Grund von Beiden klar werden.

Und da ist noch zu wenig bemerkt, dass Eusebius allerdings wesentlich d. h. der Grundvoraussetzung nach in beiden Angaben sich nicht widerspricht. Denn was heisst denn das *Crescens Cynicus agnoscitur* [2]) anders als: er wird durch die Apologie des Justin bekannt, welcher ihn darin entlarvt und den nun dieser, weil wiederholt von ihm [schon vorher, denkt Eusebius hinzu] im Besondern auch (nach Tatian) als λίχνος und ἀπατεῶν gezüchtigt, tödtlich verfolgt? Eusebius hat hier dieselbe Ansicht, die er in der Kirchengeschichte, nur naturgemäss umfänglicher, dargelegt hat. Justin ahnte in dieser Apologie, in der er den Crescens wiederum angegriffen hat, deutlich voraus, was nicht lange nachher sich ereignen sollte, durch die Verfolgung des Crescens selbst zu Tod gebracht zu werden. Und nur über die Regierung, in welcher dies zusammengehörige Beide, die Verfolgung Justin's durch Crescens, und die Apologie mit ihrem erneuten Angriff auf Crescens, sich er-

1) Mémoire pour servir à l'hist. eccl. II, p. 516.

2) Er wird bekannt, tritt hervor. So kehrt das *agnoscitur* immer wieder z. B. zu Ant. P. a. 6. *Valentinus Haereticus agnoscitur et permanet usque Anicetum.*

eignet haben werde, hat Eusebius zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht.

Zuerst machte die kleinere Apologie ganz den Eindruck auf ihn, dass sie zwar nach der grössern, aber auch nicht allzu lang nach ihr, jedenfalls aber noch unter demselben Antoninus, beziehungsweise während der Mitregierung des Marc Aurel geschrieben sei, dass nämlich jene Worte, welche der Christ zu dem Präfecten sagt, nur auf den Εὐσεβής (Antoninus) und (Marcus Aurelius) Φιλόσοφος gehen könnten. Und da für ihn feststand, diese Apologie enthält zugleich die Ahnung des bald erfolgenden Märtyrertodes, so ergab sich auch für diesen selbst mit gleicher Bestimmtheit diese Zeit. Von der kleinern Apologie selbst ausgegangen, oder von dem Crescens, der durch sie bekannt wird, schien nichts klarer zu sein. Für die Apologie aber, die vorangegangen war, wählte er nur näher das erste Jahrzehend — die erste Hälfte — dieser Regierung, für die spätere das zweite, die zweite Hälfte (a. Ant. Pii 3: *Justinus philosophus librum pro nostra religione Antonino tradit* i. e. Apol. I. a. Ant. Pii 13: *Crescens agnoscitur* — i. e. Apol. II. *prodit — qui Justino — persecutionem suscitavit etc.*) [1]). Das ist wohl zweifellos der Sinn und Grund dieser Annahme.

In späterer Zeit dagegen, beim Abfassen seiner Kirchengeschichte, fasste er die Begebenheiten mehr in ihrem innern Zusammenhang auf; und hier stiess er unter Ant. Εὐσεβής (IV, 10) nach Vorführung der grössern Apologie (c. 12) auf ein Actenstück (c. 13), welches deutlich zeugte, dass eben der Kaiser, dem Justin jene Apologie übergeben hatte, hierdurch „wie durch andere Brüder in Asien“ bewogen worden sei, schützend für die Christen aufzutreten (c. 12 fin.). Es ist jenes „Rescript des Kaisers πρός τὸ κοινόν“, das Eusebius nicht blos für ganz echt erklärt (c. 12 ὁ αὐτὸς βασιλεὺς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας ἠξίωσε τοιαύτης διατάξεως), desshalb auch in extenso mittheilt (c. 13), sondern

1) Dass aber alle diese nähern Zahlangaben innerhalb eines Zeitabschnittes — einer Kaiserregierung, eines Pontificats, eines Decenniums — nur das nothwendige Zubehör des Unternehmens sind, für jedes Jahr etwas Bestimmtes haben zu wollen, und dass sie auch in Euseb's Chron. keine andere Bedeutung haben, haben wir schon oben gesehen.

auch Melito's Apologie (c. 13 fin.) speciell als Zeugen aufführt (τούτοις οὕτω χωρήσασιν ἐπιμαρτυρῶν Μελίτων δῆλός ἐστι ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν ᾗ πεποίηται . . ἀπολογίᾳ [1]). Hatte aber Pius so ausdrücklich wie hierin befohlen, jeden Christen ὡς τοιοῦτον freizusprechen, vielmehr solle die Strafe den Ankläger treffen, wie wäre es unter diesem Antoninus, gar aber in Rom selbst unter den Augen des Kaisers möglich gewesen, dass der Crescens sein Ziel erreichte, den Justin als μάρτυρα τοῦ τοιοῦτον εἶναι zum Tod zu bringen, während er vielmehr nur der Strafe hätte verfallen können, die der Kaiser anbefohlen hatte? Wie wäre auch die andere Greuelscene in Rom in aller Oeffentlichkeit vor dem praefectus urbi, vor Pius selbst also möglich gewesen, die Justin in seiner kleinern Apologie erzählt. Angesichts dieses „Actenstückes" war das nicht möglich, sehr wohl aber unter der folgenden Regierung des Marc Aurel, der wenigstens nicht „mehr" schützend für die Christen auftrat, und unter dem factisch so blutige Verfolgungen der Christen als solcher in Asien (Polycarp) und Gallien (Lugdunum und Vienna) vorgekommen waren, der diese sogar ausdrücklich zugegeben hatte, — also, nur unter dieser Regierung. Desshalb hat Eusebius in seiner Kirchengeschichte näher den Zusammenhang der zu erzählenden Begebenheiten d. h. der zu excerpirenden christlichen Denkmäler dieser Periode prüfend, hierbei erst auf das „Rescript" stossend oder doch darauf aufmerksam geworden, indem er die Lage der Christen unter Marc Aurel zusammen in's Auge fasste, gleich unbedenklich die Greuelthaten aus der zweiten Apologie nebst der blutigen That gegen Justinus selbst in diese Regierungszeit verlegt, in dieselbe Zeit mit der gegen Polycarp um so unbedenklicher als ja auch Marc Aurel wiederholt εὐσεβής genannt war [2]) und dessen Sohn Lucius (Commodus) Verus gleich ihm φιλόσοφος genannt sein konnte, wie ja Athenagoras den Lucius

---

1) Aus diesen Worten lässt sich nicht schliessen, dass Melito diess Rescript in seine Apologie aufgenommen habe, vielmehr umgekehrt, und dass Eusebius nur in dessen sonstigen Angaben über Briefe des Pius »zu Gunsten der Christen« (s. ob.) eine Bestätigung dieses Rescriptes gefunden hat.

2) In zahlreichen Inschriften s. ob.

(Aurelius Commodus) mit so nennt und die Ueberschrift der Apologie — nach Eusebius' Lesart — einen so elenden Menschen wie Aelius Vater so zu feiern schien.

Die Apologie aber, wenn sie auch für sich nebst der darin erzählten Verfolgung noch vor jener glücklichen Entschliessung des Pius möglich gewesen wäre, gehörte desshalb, weil ja Justin darin σαφῶς οὕτως das vorausgesehen hatte, was ihn bald nachher (ὅσον οὔπω) betreffen sollte, in dieselbe Zeit, in welcher Crescens sein Ziel erreichte d. h. kurz vor die blutige Katastrophe Justin's selbst, also nach dieser nähern Erwägung der Zeitumstände gleich nothwendig in dieselbe Zeit der Christenverfolgungen nach Pius' Ableben.

Es ist also ganz richtig, wenn Otto Semisch's advocatischen Versuch, selbst das Chronicon noch mit der Hist. Eccl. zu reimen oder keinen Irrthum des Eusebius in dieser Sache einzuräumen aufgiebt und mit Tillemont einfach erklärt [1]), Eusebius corrigire sich. Aber sehr unrecht ist, nun nicht dasselbe bei der Apologie selbst zu erinnern, dass Euseb. in der Kirchengeschichte, nur *tanquam corrigens errorem in Chron.*, sie in die Zeit des Marcus verlege. Das gerade entgegengesetzte „Zeugniss" desselben Eusebius wird vergessen, wie schon von Semisch [2]), der obendrein thut, als wenn das „bestimmte Zeugniss" des Eusebius H. E. IV, 16 u. 18 über die Apologie ein ganz eignes, von dem über den Tod Justin's getrenntes, davon unabhängiges wäre, das also auch nicht entfernt von dem „andern" d. h. dem entgegengesetzten „Zeugniss" im frühern Chronicon alterirt würde. Und doch ist die Angabe des Eusebius IV, 16 über die Zeit des Todes und der „zugehörigen" Apologie Justin's eine und dieselbe, die nur hernach c. 18 — im Katalog der Schriften Justin's — zur nähern Unterscheidung der Apologieen, wem sie übergeben seien, neben der grössern, deren Zeit auch schon vorher (c. 11) angegeben war, der Uebersicht wegen wiederholt wurde.

Eusebius hat also in der für ihn von jeher feststehen-

1) De Just. M. p. 6.

2) Ueber das Todesj. a. a. O. S. 913. vgl. S. 909.

den Voraussetzung, die kleinere Apologie mit dem Angriff auf Crescens und der „deutlichen“ Ahnung, dessen Hass „bald“ zu verfallen, und der Tod Justin's durch Crescens, Todesahnung und nur zu baldige Erfüllung, beziehungsweise Ursache und Folge gehören zusammen, in dieselbe Zeit, zuerst — im Chronicon — unbefangen von der Apologie selbst aus, für Beides nur an die Regierung des Pius während der Mitregentschaft des M. Philosophus denken können, danach ganz richtig ein Jahr aus der zweiten Hälfte der Pius-Regierung ergriffen — später aber von den blutigen Verfolgungen des Christen-Namens, der des Justin und der „unmittelbar vorangegangenen“ aus durch das merkwürdige, mit durch die erste Apologie herbeigeführte (IV, 12) „unzweifelhaft ächte“, ja auch „von Melito's Apologie bestätigte“ Rescript des Pius (IV, 13) bestimmt, vielmehr die folgende Zeit der Christen-Verfolgungen wiederum für Beides allein möglich gehalten. Ganz treffend hat er dabei auch diese — für sich ihm nicht näher bestimmbaren — Martyrien an das erste notorische unter M. Aurel, vor dem ὄγδοον ἔτος dieser Regierung an das des Polycarp (IV, 15) angelehnt, „κατὰ τούτους [τοὺς μάρτυρας καὶ] Ἰουστῖνος θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ (IV, 16).

Sind also beide Angaben des Eusebius, der natürlich erzählend also bestimmt redet, — im Chronicon und in der spätern pragmatischen Geschichtsschreibung — über Beides — Tod Justin's und „zugehörige“ zweite Apologie — so durchsichtig Nichts als das Werk einer naheliegenden, anziehenden Combination und ganz sinniger weiterer Schlüsse je nach einer Seite des uns gerade so noch vorliegenden Thatbestandes, i. e. der Schriften Justin's selbst des Tatianus und Irenäus sowie des „Pius-Rescriptes“, so hören nun beide Angaben auf, irgend einen Anhalt für uns bieten zu können. Die Grundvoraussetzung in beiden, die daher auch im Canon den Eusebius dazu verleitet hat, die kleinere Apologie als zum Tode Justins gehörig von der grössern zu trennen, beide in verschiedene Zeiten des Pius zu versetzen, ist ebenso irrig als die Annahme, seit der grössern Apologie mit durch diese veranlasst habe Pius die Christen als solche vor Verfolgungen geschützt statt blos vor Tumulten, und erst unter M. Aurel beginne wieder die Zeit der

Verfolgungen des christlichen Namens d. h. jenes Rescript sei so echt, als es sich den Schein zu geben gewusst hat. Und wenn wir auch annehmen wollten, Eusebius habe etwa irgend welche traditionelle Kunde gehabt oder irgendwo einmal gelesen, der h. Justin sei auch wie der h. Polycarp unter dem Philosophen Marcus Märtyrer geworden, so kann doch auch diese Angabe auf der gleich irrigen Annahme über Pius' Verhalten oder gar auf Verwechslung beruhen, giebt auch so uns nicht den entferntesten sichern Anhalt.

Sind wir somit lediglich auf sonstige, über Eusebius' späte Schlüsse hinausgehende Data angewiesen, um für Beides die Zeit näher zu bestimmen, so müssen wir uns

A. darin ergeben, schlechthin nicht zu wissen, wann nun Justin eigentlich sein Leben beschlossen habe, ob nicht schon unter Pius — also vor 161 [1]). Aber auch umgekehrt ist es unkritisch,

---

1) Es ist wahr, Semisch ist nur durch seine Autoritäts-Befangenheit und seine zugehörige nicht kritische, sondern advocatische Methode die Autorität — diesmal den Euseb. in der Hist. Eccl. — mit allen Mitteln durchzufechten, dabei denn auch das »Unbrauchbare« zu übergehen, dazu gebracht, es zu übersehen, dass der Richter Justin's Rusticus nicht so nothwendig blos unter Marc Aurel praefectus urbi gewesen sein müsse, dass er es recht wohl schon unter Pius gewesen sein kann, ja nach Themistius dieses gewesen ist, und dass das „Zeugniss" des Eusebius über die Todeszeit Justin's nach diesem selbst keins ist. Aber das ertragbare Mass von Unkritik wird doch überschritten, wenn nicht blos die eine Conjectur des Eusebius', das Martyrium Justin's könne gleich dem des Polycarp nur unter Marc Aurel begriffen werden, „unbedingt vorgezogen", zur „feststehenden Thatsache" willkürlich aufgeputzt, sondern selbst dazu fortgeschritten wird, die Angabe des Chronicons Alex. für ein durchaus glaubwürdiges „Zeugniss" zu erklären (S. 949 f.). Dieser Compilator „zeigt sich zwar vielfach als unzuverlässig; aber im vorliegenden Falle dürfen wir seine Autorität unbedenklich gelten lassen"! Denn „er bestimmt das Todesjahr Justin's nach vierfacher Rücksicht" — nach Olympiaden, Indictionen, Kaiserregierung und Consulat — d. h. er führt nur seine gewöhnliche, den Schein von Bestimmtheit erregen sollende, sehr wohlfeile Rechnung auch dabei durch, nachdem er einmal das Jahr 166 — dies Jahr vor dem ὄγδοον ἔτος Ἀντωνίνου Οὐήρου — für Justin's Tod auserkoren hat. „Mit den Verhältnissen der Zeit steht die Angabe in vollkommenster Uebereinstimmung", aber auch jede andere, die 168 oder 158 u. s. f. riethe, wäre in so „vollkommener Ueber-

mit Valesius und seinen Nachfolgern anzunehmen, Eusebius conjicire desshalb den Tod Justin's unter M. Aurel und L. Verus,

---

einstimmung", da man nicht wissen kann, wie lange Rusticus Präfect gewesen ist. Was soll man aber dazu sagen, wenn es ferner heisst: „das Zeugniss des Eusebius selbst lässt sich ganz wohl damit vereinigen"? Es ist ja sogar dasselbe; der Compilator hat ja den Eusebius sogar wörtlich ausgeschrieben:

Euseb.

Κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος, δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς διδηλωμένοις ἄρχουσι θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ.

Chron. Al.

Ἰουστῖνος φιλόσοφος τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς λόγου δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς Μάρκῳ Αὐρηλίῳ καὶ Ἀντωνίνῳ Βήρῳ τοῖς αὐτοκράτορσι [cf. Eus. IV, 14] *θείῳ κατακοσμεῖται μετ᾽ οὐ πολὺ στεφάνῳ τῷ τοῦ μαρτυρίου.*

Er hat also nichts Eigenes gethan, als den Schmuck mit dem „Märtyrerthum" durch den Schmuck mit dem „Kranz des Märtyrerthums" zu verdeutlichen, und das *κατὰ τούτους* recht streng vom Jahre des Märtyrerthums des Polycarp 166 selbst zu verstehen und dabei seine Rechenkunst zu erproben. — Wenn freilich die Chronisten Syncellus, Glycas, Marianus Scotus die Angabe des Eusebius im Chronicon vom Tod des Justin Olymp. 232, 2. a. Ch. 151. Ant. Pii 5 „bestätigen", so gilt das nichts, weil sie nur „den Eusebius wiedergeben" (S. 910). Hier aber wird das nicht einmal bemerkt: so advocatisch und täuschend geht Semisch zu Werk. Otto aber hat in seiner Preisschrift (p. 6) wiederum nichts gethan, als die „Beweise" von Semisch kurz so in's Lat. zu übersetzen „*Sed enimvero secundum Chronicon Alex., cuius calculum accuratum minime licet in dubium vocare,* [s. ob. Semisch] *Martyr a. 165 vita functus est*", dabei aber noch den Rückschritt zu machen, das Consulat des Orphitus und Pudens im Chron. als Hauptangabe zu betrachten, wonach denn gemäss den Consular-Fasten 165 herausküme, während Semisch wirklich bewiesen hat, dass der Chronist dennoch auch mit jenem Consulat vielmehr das Jahr 166 gemeint hat. Durch diese Rechnung sich durchzuarbeiten, ist dem Epitomator zu mühsam gewesen; desswegen nur schwankt noch die Welt zwischen 165—166 für das Todesjahr Justin's, um so beruhigter, weil doch so die Abenteuerlichkeit einer solchen Allwissenheit nicht zu grell hervortritt. Es ist aber beides doch dieselbe Zahl d. h. dasselbe Bauen auf denselben — diesen einen Abschreiber der einen Conjectur des Eusebius. — Neuerdings hat denn Otto auch (Ersch u. Gruber R. E. a. a. O. S. 43) sich von der Richtigkeit der Rechnung von Semisch überzeugt: die Welt ist also nun ganz

weil er irrig annehme, die zweite Apologie sei da erst geschrieben; da sich dies nicht bewähre, so sei Justin auch unter Antonin gestorben [1]). Valerius zeigt sich so nur selbst implicirt in die fixe Voraussetzung, den einen Irrthum des Vaters unserer Kirchengeschichte, Todesahnung und Erfolg gehöre in dieselbe Zeit; und Eusebius hat vielmehr aus ganz andern Gründen seines Pragmatismus später sich für Marc Aurel's Zeit für Beides entschieden. Der Tod Justin's bleibt von der kleinern Apologie ebenso unabhängig als deren Zeit von jenem, und da es an jedem sonstigen Datum für die Zeit des justinischen Martyriums fehlt [2]), so muss es bei dem Nichts-näher-Wissen in dieser Beziehung bleiben, so bitter das auch für Dilettanten ist. Wir können höchstens sagen, gegen Ende des Pius oder zu Anfang des Marcus also c. 160. Und es wird besser sein, sein Nichts-weiter-Wissen zu erklären als Phantasieen für Geschichte auszugeben und so nur irrezuleiten.

B. Hat nun die kleinere Apologie lediglich für sich zu entscheiden — ganz abgesehen von der Beziehung auf Crescens, die nur verlocken, nichts bestimmen kann, und von dem darin erzählten Martyrium der drei Christen, das ebensowohl unter Marc Anrel als unter Pius erfolgt sein kann, so zeigt sich bald, dass die Appellation des Christen Lucius an den εὐσεβὴς Αὐτοκράτωρ und den φιλόσοφος Καίσαρος παῖς und die eigene Justin's auf zwei Herrscher mit eben diesen Ehrennamen allein in die Zeit des Antoninus Pius während der Mitregierung des Marcus

---

im Klaren, Justin ist laut dem sichersten Zeugniss der Welt — in der so und sovielsten Olympiade und Indiction — 166 gestorben!

1) Ganz entstellend sagt Otto (de Just. M. p. 17): *Valesius hanc solam ob causam, quod Justinum sub Pio martyrium fecisse vult, eidem imperatori esse apologiam II traditam pro certo sumere coactus est.* Umgekehrt hat er wegen der, wie ihm evident schien, nur unter Pius' Regierung denkbaren Apologie sich genöthigt gesehen, dem Eusebius auch hinsichtlich der Todeszeit abzufallen.

2) Denn Tatian's λόγος πρὸς ἕλληνας enthält auch kein bestimmtes chronol. Datum ausser eben dem, dass er den Tod Justin's durch Crescens, aber auch dessen Tod schon voraussetzt. Vgl. Daniel de Tatiano Apologeta p. 7. Diese Apologie kann daher c. 165 verfasst sein, nicht früher.

Verus Philosophus gehört, zugleich aber auch, dass die kleinere Apologie nicht blos in dieselbe Kaiserzeit als die grössere, sondern ganz in dieselbe Zeit unmittelbar nach der grössern fällt.

1) Für das Erste entscheidend ist schon das bei der grössern Apologie Erkannte, dass der spätere Mitkaiser des M. Aurel, L. Verus, für sich nie den Namen Philosophus gehabt hat, nicht gehabt haben kann, sondern höchstens als Mitinhaber des Philosophenthrones zu M. Aurel's Zeit mit diesem so hätte bezeichnet werden können. Aber das an sich Mögliche hiervon hat daran sein bestimmtes Ende, dass Lucius nicht blos nicht mit Marcus so bezeichnet wäre, sondern sogar im Unterschied von dem wirklichen Philosophus! Das ist schlechthin unmöglich [1]).

Es kommt dazu, dass die Apologie durchweg Einen als den *Αὐτοκράτωρ* voraussetzt und daneben nur den Thronfolger (*Σεβαστοῦ υἱός* oder *Καίσαρος παῖς*) als Mit-Regenten, während nach Pius' Tode Marcus alsbald den Lucius als seinen Bruder dazu erhoben hat, mit ihm *aequo iure* die Regierung zu theilen, so dass von da an zwei Kaiser, zwei *αὐτοκράτορες* (Imperatores, Augusti) bestanden [2]), ganz wie nach Lucius' Tode der eigene Sohn des Marcus, (L. Aurelius) Commodus wieder neben

---

1) Es ist also hier ganz gleichgültig, ob M. Aurel ausser seinem, den ihn charakterisirenden Beinamen, »der Philosoph« bei Lebzeiten etwa — vulgärer Weise — auch als Pius gefeiert gewesen ist oder ob dies Prädicat nicht erst später vom Vater her auf ihn übergegangen ist. Doch möchte ich die Historiker davor warnen, auf Semisch' Versuche a. a. O. S. 923 ff., für Marcus' Lebzeiten schon den *Εὐσεβής* als einen Beinamen von ihm herauszubringen, nicht zu viel zu bauen. Die Inschriften mit dem M. Aurelius Pius sind nach-marc-aurelisch; Suidas' wenn auch aus Dio Cassius selbst stammende Angabe *Μάρκος ἐπικληθεὶς Εὐσεβής* zeugt für M.'s Leben Nichts und noch weniger Themistius or. 15, der freilich die Mythe von dem wunderthätigen Regen, die gewöhnlich von M. Aurel erzählt wird, auf »den Antoninus, der den Beinamen *Εὐσεβής* hatte«, bezieht und so dem Marcus diesen Beinamen zu geben schien, aber um so wahrscheinlicher den eig. Antoninus Pius im Sinn hat, als er sonst überall den M. Aurel nur *Μάρκος* nennt und *Φιλόσοφος* beinennt.

2) Spartian. vit. Hadr. c. 24. Capitolin. vit. M. Aur. c. 7.

29 *

ihm *αὐτοκράτωρ Σεβαστός* war. Wie konnte nun Justin (p. 42 C c. 2) von der angeklagten Frau unter dieser Zwei-Kaiser-Regierung sagen: *ἡ μὲν βιβλίδιόν σοι τῷ αὐτοκράτορι ἀναδέδωκε?*

Hiernach hat schon Valesius ganz Recht gehabt, dass in dieser Zeit nur zu erwarten war: *ἡ μὲν ὑμῖν τοῖς αὐτοκράτορσιν βιβλίδιον ἀναδέδωκε.* Dies einzige *σοι, τῷ αὐτοκράτορι* schon hat nur unter Pius seinen natürlichen Sinn und alle Ausflüchte der Vertheidiger der spätern Eusebischen Conjectur, im Besondern auch Semisch haben das Gewicht dieses kleinen, desshalb auch von Eusebius nicht in seiner Bedeutung gewürdigten Momentes nicht aufheben können. Für einen Historiker wie Otto ist freilich dieser zweite kleine „Einwand" gegen seine Autorität „keiner Widerlegung" werth [1]), weil Neander in seiner K.G. nicht so nahe eingegangen ist. Für Besonnene ist diese Singularität gegenüber der Zwei-Kaiser-Regierung doch auffallend genug gewesen, um Entschuldigung zu suchen. Man findet sie darin, dass Lucius in jener Zeit bereits zum Partherkrieg abgereist war. Denn Capitol. vit. Marc. Ant. c. 12 berichtet, dass L. Verus erst nach fünfjähriger Abwesenheit von Rom hierher zurückgekehrt sei, während der Friede mit den Parthern, Inschriften zufolge, 166 abgeschlossen ward [2]). Aber man vergisst ganz dabei, dass ja, wenn Lucius abwesend war, dem Justin wieder nicht einfallen konnte, die beiden zu bitten, sein *βιβλίδιον* zu unterschreiben [3]). Das hätte ja keine Möglichkeit, keinen Sinn gehabt. Semisch fühlt auch, dass diese Auskunft nicht ausreicht: er hilft sich daher wieder mit einem entweder — oder. „Davon, dass die Frau an einen Imperator sich gewendet hat, sind zwei Ursachen denkbar: entweder war L. Verus bereits zum Partherkrieg abgereist, was um so wahrscheinlicher ist etc. Oder war Lucius noch in Rom anwesend, so wandte sich die Frau desshalb gerade an M. Aurel, weil dieser doch das Factotum der

1) Ersch u. Gruber a. a. O.

2) Pagi Crit. hist.-chron. ad a. 162. T. I. p. 156 sq. Tillemont Mémoire II, p. 315. Semisch Stud. u. Krit. S. 915 f. Otto p. 16.

3) c. 14. p. 51 E. *ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλίδιον* c. 15. p. 52 B. *ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράφητε.*

Staatsverwaltung blieb, weil dem Lucius alles Andere lieber als Staatsgeschäfte war und Lucius wegen seiner Erhebung durch Marcus in einer etwas untergeordneteren Stellung zu demselben stand." Welche Schaukelkritik, welche Advocatenmittel! Entweder war Lucius gar nicht in Rom oder er war doch in Rom! In diesem Fall hilft dies, in jenem das Entgegengesetzte! Aber es hilft ja nicht einmal; es handelte sich bei der officiellen, gerichtlichen Eingabe der Frau eben um die Form, die die Adresse an beide Imperatoren nöthig machte, und es kam ihr nicht zu, zu räsonniren, ob Lucius gern oder nicht gern mit Staatsgeschäften sich abgab und noch weniger ging sie das an, wie Lucius αὐτοκράτωρ geworden war. Aber Lucius war ja wirklich in jener Zeit abwesend, — was möglicher Weise auch Euseb. wusste, indem er IV, 18 bei seiner Supposition den L. Verus nicht nannte — es bleibt also bei der Unmöglichkeit, dass Justin in dieser Regierungszeit zwei bitten konnte, seine Apologie zu unterschreiben.

Dies beides zusammen, dass die Frau die officielle Eingabe τῷ αὐτοκράτορι übergeben liess, Justin aber in seiner mehr freien, privaten, aber auch Beiden die Worte des Christen οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ an's Herz legen wollenden, namentlich auch an die φιλοσοφία des Einen appellirenden Eingabe sich an beide Herrscher wendete, hat ebenso völlig als nur unter der Regierung Sinn, wo wirklich nur Einer, wie bis dahin immer, der Αὐτοκράτωρ war, ein φιλόσοφος aber mitregierte [1]).

1) Semisch hat zwar seine haltlose Partie auch damit vertheidigen wollen, dass er der andern auch »Schwierigkeiten« aufbürdet. »Auch unter Pius hätte ja eine gemeinschaftliche Regierung Statt gefunden", das „σοί τῷ αὐτοκράτορι sei also auch hier schwierig". Aber es war ja nur das Mitregieren eines Cäsar imperio proconsulari, keine Gemeinregierung zweier Imperatores Augusti. Zu der Regierung des einen Imperator soll nun aber das ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας nicht passen! Es ist schon gezeigt, wie ganz, und es bedarf nur noch der Erinnerung, wie künstlich Semisch des Eusebius Annahme über die Apologie in der K.G. zu advociren versteht. Gerade das ὑμᾶς ἀξιοῦμεν etc. wird gegen die Beziehung auf die Zeit der Mitregierung des Marcus Pius, wo es ganz natürlich ist, hervorgehoben, hinterher, wo es die Entschul-

Auch das Wort des empörten Christen selbst οὐ πρέποντα . . αὐτοκράτορι οὐδὲ . . Καίσαρος παιδὶ ist, woran für sich noch zu wenig gedacht ist, nicht von der Zeit verständlich, die zwei αὐτοκράτορες hatte. Und hätte der Lucius wegen der Stylübungen, die er in seiner Jugend gemacht oder der Verse wegen, die er sich machen liess, oder weil er ein ziemlicher simplex war, je den Namen Philosophus führen können, oder wäre er, wie bei Athenagoras der Commodus, von „dem Vater" dem wirklichen Philosophus her und wegen Theilnahme an dem „Philosophenthron so genannt worden, so wäre um so sicherer, da das Philosophus für den wirklichen Kaiser-Philosophen — *philosophanti tota in vita*, wie Capitolin sagt — für M. Aurel ebenso ganz unumgänglich war, als für L. Verus der αὐτοκράτωρ, nur der Zuruf zu erwarten: οὐ πρέποντα πράττεις φιλοσόφοις αὐτοκράτορσι! Der Ausruf des Christen dagegen οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ Φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ, diese Unterscheidung des Imperator von dem (blos mitregierenden) Thronfolger (Augusti filius), und zugleich jenes als der Pius von diesem als dem Philosophus, — dieser Ausruf, den dann Justin den Herrschern an's Herz legen will, indem er schliesslich an ihre — notorische — εὐσέβεια und φιλοσοφία sich richtet und hofft, sie würden diesen sie charakterisirenden Namen entsprechen, — dies zusammen passt nicht blos völlig, sondern — wie nun wohl nicht mehr verkennbar ist — allein in die Zeit, wo neben dem Imperator, der wirklich durch Pius charakterisirt war, mitregierend freilich aber doch nur untergeordnet als Cäsar oder des „Kaisers Sohn" der wirkliche Philosophus stand.

Alles was man beigebracht hat, um Beides auch von der spätern Zwei-Kaiser-Regierung einigermassen begreiflich zu machen, reicht nicht weiter, als es wirklich begreiflich zu machen, wie Eusebius später „gelehrter" davon nicht gestört worden ist, das zu schliessen, was nach den Zeitumständen d. h. nach des — eigentlichen — Pius ganz entgegenlaufendem Rescript absolut nothwendig schien.

---

digung mit dem Partherkrieg zur bestimmtesten Beschuldigung umkehrt, ganz verschwiegen!

Es kommt endlich hinzu, was auch schon Valesius [1]) mit allem Grund erinnert hat, dass der Urbicus der Apologie [wofür nur Euseb. nach griechischer Neigung in seiner Abschrift der Stelle c. 17 Οὐρβίκιος geschrieben hat] [2]) der Lollius Urbicus, Praefectus urbi unter Antoninus Pius gewesen ist.

Nach Capitol. vit. Anton. P. c. 5 besiegte Lollius Urbicus als Legat die Britanner unter Pius. Appulejus (Opp. ed. Bosscha. Lugd. Bat. 1823. Tom. II, p. 381 f. s. Semisch S. 916) spricht p. 381 von einem Lollius Urbicus und bezieht sich in demselben Zusammenhang p. 382 auf einen praefectus urbi. Eine Inschrift bei Gruter p. 38, 13 [3]) nennt den Lollius Urbicus „PRAEF. URB." — aber nach anderer Lesung PRAET. URB., also etwa praetor urbanus?

Hiernach hat es Semisch 1) für fraglich gehalten, ob dieser Lollius Urbicus überhaupt je gerade praefectus gewesen sei, ja für unwahrscheinlich, da man dazu consul gewesen sein musste, und keine Consular-Verzeichnung, kein Schriftsteller kenne einen Consul dieses Namens; 2) wenn er es gewesen sei, etwa als früherer consul suffectus, so sei es fraglich, ob er es unter Pius gewesen sei, da Apulejus nach seinem „Divus" Pius erst unter M. Aurel geschrieben hat; 3) wenn er es aber auch unter Pius gewesen sei, so sei es fraglich, ob der Urbicius „bei Justin und Eusebius", der von diesen auch gar nicht praef. urbi genannt werde, mit dem Präfecten Lollius Urbicus identisch sei, 4) wenn aber das Urbicius doch nichts anderes als Urbicus sei, und Justin doch dafür voraussetzt, der Richter der Christen sei praef. urbi gewesen, so sei es fraglich, ob es nicht zwei praefecti urbi dieses Namens, einen unter Pius, einen anderen unter Marc Aurel gegeben haben könne; 5) wenn es aber auch nur einen praef. urbis Urbicus gegeben habe, so könne der recht wohl bis in die ersten Regierungsjahre der beiden Kaiser dieses gewesen sein, um so mehr als diese Würde von den bessern Kaisern auf längere Jahre gegeben zu werden pflegte.

---

1) Zu Euseb. a. a. O.

2) Aehnlich dem Chron. Al., das wiederholt Ῥουστίκιος statt Rusticus sagt.

3) „Apollini Q. Lollius praef. urb."

Dies ist wiederum so schlagend für Otto, dass auch dieser „Einwand“ des Valesius und der Nachfolger von dem Urbicus aus „keiner Widerlegung“ weiter werth ist, da auch Neander sich von dieser Dialektik hat blenden lassen. Aber welche Rabulisterei! Wozu nicht einfach die letzte Möglichkeit, worauf doch alles hinauskommt: der Urbicus der Apologie war zwar der praefectus urbi Lollius Urbicus, von dem Apulejus und die Inschrift redet, und wirklich unter Pius, er könnte es ja aber noch unter M. Aurel gewesen sein. So aber weiss man ja nun eigentlich nichts; der Loll. Urbicus ist wahrscheinlich nie Präfect gewesen, aber er ist es doch gewesen, er ist vielleicht nicht gleich mit dem Richter bei Just. „und er ist es doch.“ Und das Alles, um die eigentlich behauptete blosse Möglichkeit nicht gar zu nackt dastehen zu lassen, die dann ja auch bei dem Rusticus der Märtyreracten die Annahme derselben Möglichkeit, er könne schon vor Marc Aurel Präfect gewesen sein, berechtigte und diese darf doch *ad majorem Eusebii gloriam* ja nicht Statt haben! Besonders falsch aber ist es, den Schein zu erregen, der „Urbicius bei Justin und Eusebius IV, 17“ möge ein Anderer sein als der praef. urbi unter Pius, Lollius Urbicus. Es ist ja geradezu eine Fälschung, zu thun als wenn Justin *Οὐρβίκιος* sagte, wie Semisch von Anfang an thut (p. 916); die Apol. sagt ja constant in beiden Codd. *Οὔρβικος* und Eusebius ist es, der beim Wiedergeben derselben Stelle die falsche Lesart mit —*ιος* darbot. Und welchem andern Richter kam denn die Criminaljustiz nebst Polizei zu als dem Praefectus urbi? — Gleich faul ist das Bemühen, bei Appulejus den praef. urbi von dem Lollius urbicus unter Pius zu scheiden, und ebensowenig kann in der Inschrift bei Gruter wie in den andern zugehörigen Inschriften, wie Th. Mommsen mir bemerkt, anders als praef. urbi gelesen werden. Das Bedenken endlich, dass von Lollius' Consulat Nichts bekannt sei, hebt sich schon durch das Bekannte, dass er ja Legat in Britannien war, was nur Consularen sein konnten.

Eine neu (in der Gegend von Constantine) entdeckte, noch ungedruckte Inschrift sagt dies aber noch ausdrücklich. Herr Prof. Mommsen theilt mir den (hier allein in Betracht kommenden) Anfang davon mit:

Q. Lollio P. (?) fil. Quir. Urbico, cos., leg. Aug. provinc. Germ. inferioris, fetiali, legato imp. Hadriani in expeditione Judaïca, qua donatus est hasta pura corona aurea.

Th. Mommsen fasst hiernach die Geschichte des Urbicus in folgende Züge zusammen: „Q. Lollius Urbicus nahm Theil an Hadrian's Krieg gegen Bar Kocheba (c. 132—135), war dann Consul, dann Consular von Niedergermanien am Ende der Regierung Hadrian's († 138) und im Anfang des Pius, alsdann Legat von Britannien 139 oder 140, wie Eckhel 7, 12 zeigt; und nach (wahrscheinlich kurz nach) diesem Amte Stadtpräfect" — also seit c. 141.

Bei dieser Kunde aber, dass derselbe Urbicus, über dessen Gericht sich Justin so beschwert, schon unter Adrian — schon c. 133 — eine hohe Militärcharge bekleidet, dass er schon unter diesem Consul und Consular einer Provinz gewesen ist, dass er schon c. 141 die höchste Würde, die Präfectur erhalten hat, wird es schon der Altersverhältnisse wegen sehr fraglich, ob derselbe Mann noch bis unter M. Aurel's Zeit, über 161 hin, nach der verfochtenen Voraussetzung also beinah ein Viertel-Jahrhundert als Stadtpräfect auch nur habe wirken können. Da wir aber obendrein durch Themistius wissen, dass der Philosoph der Stoa Rusticus, der als praef. urbi den Justin hingerichtet hat, schon von „Antoninus" (Pius) zu diesem hohen Staatsamt befördert war, so hört nun die Phantasie völlig auf, Urbicus sei je unter einem andern Regenten als Pius Präfect gewesen; und wir erfahren nur aus der kleinern Apologie für die römische Geschichte das noch Nähere, er ist dies ziemlich von Anfang Antonin's an bis zu der Mitregierung des Philosophus Caesar incl., mindestens bis c. 150 gewesen, um dann von dem Rusticus des Märtyrologiums Justin's abgelöst zu werden. Dass dies Nähere aus der Präfecten-Geschichte Rom's Eusebius nicht bekannt gewesen ist, dass er seinen Οὔρβικιος auch möglicher Weise unter Marc Aurel richtend, Christen aber blos um ihres Namens willen hinrichtend nur unter diesem angenommen hat, ist ihm ebenso zu verzeihen [1], als es jeden geschichtlichen Sinn

1) Es kommt dazu, dass zwar wohl Epiphanius, aber auf's Sichtlichste nicht Eusebius das Martyrolog. Justin's gekannt hat und so auch

verläugnen würde, wenn wir Angesichts der drei zusammentreffenden und sich gegenseitig unterstützenden Data, von denen ohnehin keins für sich einen Zweifel lässt, nicht mit gleicher Entschiedenheit erklären wollten: Eusebius hat in der Kirchengeschichte zwar sehr begreiflicher, aber evidenter Weise geirrt und nur im Chronicon das Rechte — aber auch da durch die Grundvoraussetzung verleitet nicht ganz das Rechte — getroffen, nämlich die grössere Apologie zu wörtlich als die erste gefasst und sie von der „zweiten" [1]) getrennt, die sich vielmehr unmittelbar an jene schliesst.

2. Was nun diess Zweite betrifft, so bedarf es nur einer kurzen Beleuchtung der Ansicht, womit Boll a. ob. a. O. die von Grabe [2]) gelegentlich geäusserte Bemerkung, die kleinere Apologie sehe ganz wie ein Anhang *(appendix et quasi postscriptum)* zur grössern aus, zu unterstützen gesucht hat, und worauf derselbe Alles gründet, beide Schriften seien sogar nur eine, der grössern fehle ein Schluss, der kleinern der Anfang. Otto [3]) hat die Nichtigkeit hiervon schon umfänglich dargethan, nur auch mit abbiegenden Behauptungen.

---

ungestört der Meinung hat bleiben können, derselbe Henker-Präfekt Urbicus, der in der Apologie so wüthe, habe „bald danach" gemäss der an c. 2 zu reihenden sichern Todesahnung „c. 3" auch gegen Justin seinen ensis „im — Pius" richten können.

1) Zwar sagt Justin einmal IV, 17 — wo er das Martyrium der drei Christen das dem Justin *ὅσον οὔπω* vorangegangen sei, mit dessen Worten erzählen will, dieser erwähne diess *ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ ἀπολογίᾳ*. Aber er hat sich nur verschrieben, statt *ἐν τῇ πρότερον δεδηλωμένῃ* oder *τῇ πρότερον* [c. 16] *εἰρημένῃ αὐτοῦ ἀπολογίᾳ* oder es ist geradezu *ἐν τῇ δευτέρᾳ* zu lesen. Denn es ist ihm ja von Anfang keinen Augenblick zweifelhaft gewesen, dass die grössere Apologie mit der Ueberschrift ausdrücklich an Ant. Pius [c. 11 fin. c. 12] die frühere, — die kleine dagegen mit dem Martyrium und der Todesahnung des eigenen durch jenen Crescens die spätere, die zweite ist [c. 16. 18.] und es bedarf nicht der Annahme, Eusebius habe wohl schon so verkehrt gelesen, als unsere Codd. in den Ueberschriften thun. Es ist diess nach Allem sogar unmöglich.

2) Vorrede zu Just. M. Apologia minor ed. Hutchin s. Otto, Ersch und Gruber a. a. O. S. 45.

3) a. a. O. S. 45 f.

Das Thema der grössern Apologie, die Bitte, die Christen nicht ferner um ihres blossen Namens willen hinrichten zu lassen — denn der wäre ebenso unschuldig, als ihre Lehre und ihr Cultus durchaus vernünftig und sittlich sei — ist durch jene drei Nachweisungen vollkommen erschöpft (c. 3—67). Der Verfasser schliesst (c. 68) mit der Wiederaufnahme der Bitte an die — beiden — Herrscher ἀπαιτεῖν ὑμᾶς καθὰ ἠξιώσαμεν κελεῦσαι τὰς κρίσεις γενέσθαι, wozu er diese προσφώνησις καὶ ἔντευξις verfasst habe, und nur zur allfälligen Unterstützung will er in einer Anlage die Epistola von deren Vater, „dem erlauchten Καῖσαρ Ἀδριανός beifügen, wenn er auch das ausdrücklichste Bewusstsein hat, dass damit allein nichts gewonnen ist (s. ob.). Kurz die Worte p. 99 C. „ἐκ [wegen] τοῦ ἐπίςασθαι δίκαια ἀξιοῦν τὴν προςφώνησιν καὶ ἔντευξιν [ταύτην] πεποιήμεθα" sind die letzten der Schrift selbst, die noch folgenden „ὑπετάξαμεν δὲ καὶ τῆς ἐπιςολῆς Ἀδριανοῦ τὸ ἀντίγραφον" gehören der „Anlage". Somit aber geht er auf den Anfang der ganzen Schrift zurück p. 53 B. „Euch — habe ich Justinus, Sohn des Crescens etc. für die ungerecht verfolgten Christen εἰς αὐτῶν ὢν τὴν προςφώνησιν καὶ ἔντευξιν verfasst". So formell selbst, so völlig ist also an jener Stelle der Abschluss des ganzen Werkes.

Es kann hiernach gar nichts weiteres folgen, nichts weiter im Gesichtskreis des Verfassers gelegen haben, im Besondern auch noch nicht die Märtyrer-Geschichte, die ihn in der zweiten Schrift in solche Aufregung gesetzt hat, und die dann jedenfalls gleich nach der Anrede (c. 2) gefolgt wäre [1].

Die kleinere Schrift aber beweist sich in jeder Beziehung als von einem neuen Ansatz ausgehend, von der grössten Aufregung durch einen speciellen, diesen einen bestimmten Vorfall eingegeben, der erst nach dem Abschluss jener Schrift erfolgt war. Dafür bürgt 1) der leidenschaftliche Anfang καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην γενόμενα [2]). Dieser würde obendrein auf jenes Rescript

1) Diess hat schon Otto a. a. O. überzeugend gezeigt.

2) Wozu Otto neuerdings zwei nette Parallelen beigebracht hat: Erasmus Colloq. „*atqui pastorem decet hospitalitas*, und Edgar Bauer (der Streit der Kritik etc. 1844) „Ihr habt aber auch zu widerliche Begriffe".

Adrian's „*pro merito peccatorum etiam supplicia statues*, nur sollen keine Tumulte stattfinden, und falsche Denuncianten auch bestraft werden“, auf diese Anlage selbst wie eine Faust aufs Auge passen, da ja das ἐπὶ Οὐρβίκου Geschehene diesem Rescripte ganz gemäss war, indem keineswegs calumnianter, sondern ganz richtiger Weise Ptolemäus denuncirt, ordentliches Gericht gehalten war, und die *supplicia pro merito peccatorum* erfolgten. Der Unwille über diess in Rom, wie überall, ἀλόγως πραττόμενα sieht eben ganz von dem bestehenden Gesetz, auch der früher angebogenen Anlage ab, fasst die Unvernunft, die Unmenschlichkeit in's Auge, ist ganz neu entflammt, sieht sich ganz neu zu einer besondern Eingabe gestachelt. Diess zeigt sich 2) daran, dass nur von diesem Gesichtspunkt aus die ganze weitere Ausführung begreiflich ist; wozu sonst die Wiederholungen von dem schon Vorgetragenen, wozu die ganze allgemeine Erörterung (von c. 3—13) wenn diese schon umfassend gegeben war, und nur etwa noch ein specieller Fall angemerkt werden sollte. Es kommt 3) dazu, dass die Worte καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην γενόμενα .. ἠνάγκασέ με ὑπὲρ ἡμῶν ... τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι gar nicht so fassbar sind, als wenn Justin damit — ungeschickt und verkehrt genug erst ganz hinterher — den Anlass zu dem vorher Geschriebenen angeben wollte. Sie gehen nur auf das Folgende, wollen also den Anlass zu einer neuen besondern Erörterung, das Vorwort zu einer eignen Eingabe angeben. Dieselben werden auch am Schluss (c. 14. 15) rekapitulirt, um diese Schrift auch so als ein eigenes Ganze zu markiren.

Anderseits wird aber auch von Otto die Sache etwas schief gestellt, wenn er [auch hierbei [1])] das c. 1 selbstständig als eine Schilderung der bedrängten Lage der Christen im Allgemeinen, als den Eingang fasst, worauf Justin 1) „zum Belege, die specielle Martergeschichte erzähle (c. 2), dann 2) — so wird nach Eusebius Conjektur abermals fehlgeschlossen — in Bezug auf seine Person das [sc. nahe] Bevorstehen eines ähnlichen Endes andeute [„c. 3“] endlich 3) den Hohn der Römer, die zwei Ein-

1) Wie schon bei der Vermischung von c. 12 mit c. 1. De Just. M. p. 17 sqq.

würfe zurückweise, dabei auf allerlei komme u. s. f.“ Eine saubere Disposition! Vielmehr trägt jene „allgemeine Schilderung“, wie gesehen, doch nur den speciellen Fall in sich, dass ein gekränkter „Ehemann“ seine (Christin gewordene) Frau mit Hülfe von Dämonen dienenden Richtern zum Tod bringen wollte — sie geht davon aus, und er hat den speciellen Fall nur vorredend generalisirt. Dieser ist also Grund und Träger der ganzen Schrift, ihr eigentliches Thema, die Einleitung und der Anlass zu den folgenden freilich natürlich wieder allgemeiner sich haltenden aber doch speciellen Reflexionen über den Grund solcher *supplicia* gegen die Christen, worüber er in der grössern Apologie noch nicht geredet hatte, 1) warum sich die Christen nicht selbst tödteten [c. 3 nicht c. 4], 2) warum Gott es zuliesse [c. 4—7], 3) und 4) wie oben schon gezeigt.

Die kleine Schrift ist also zwar eine in sich abgeschlossene, aber doch auch nicht eine der frühern parallel gehende, wie es bei Otto den Schein nehmen will, sondern von dem speciellen Fall aus unter Voraussetzung der allgemeinen Erörterungen — über die falschen Beschuldigungen des Christen-Namens, über das Wesen christlicher Lehre, die eigene Art christlicher Sitte — in der grössern Schrift die specielle Frage in's Auge fassend, ob die Christen durch diese *supplicia* — ihr Verhalten dabei und schon deren Bestehen — nicht prostituirt würden [— das ist der neuen Rede kurzer Sinn —], wobei sich denn auch immer wieder auf die allgemeine Erörterung, als auf die Hauptschrift zurückbezogen werden konnte und musste.

Ja selbst dagegen spricht nicht das Entfernteste, dass diese angeblich zweite Apologie ganz so, wie Grabe bei einer erneuten unbefangenen Betrachtung fühlte, und Hr. Boll nur entstellt hat, als ein *postscriptum* mit der Hauptschrift zugleich und unter demselben Titel übergeben sei, — dass Justin so eben erst seine so eindringliche grosse Schutzschrift vollendet hatte, als dieser empörende Vorfall eintrat und mit dem noch empörendern Hohn der Welt den Justin zu dieser Nachschrift über den Grund solcher *supplicia* und des Benehmens der Christen dabei getrieben hat, wobei die schlagenden Worte des Christen Lucius so ganz geeignet waren, den beiden Herrschern an's Herz gelegt

zu werden, um so den besten Schluss für die **ganze Eingabe** zu bilden. Dass die beiden *Contenta* derselben Eingabe hernach als zwei Schriften gesondert, abgeschrieben, als zwei Apologieen gefasst und so auch von den Abschreibern mit besondern Ueberschriften unterschieden wurden, worauf sich Otto steifen möchte, war zu natürlich [1]).

In jedem Fall aber ist die kleinere Schrift unter **keinem andern Titel** überreicht worden, als die grössere. Zwar bezieht sich Justin am Anfang und Schluss dieser — Hauptschrift

---

1) Der Schreiber unserer Codd. d. h. ihrer einen Urschrift hat — nach Voranstellung der beiden *λόγος πρὸς Ἕλληνας τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος* (p. 1 A ed. Otto I. p. 12 und p. 37 D. ed. Otto p. 2) die beiden Apologieen — bekanntlich *a minori ad maius* fortschreitend — so unterschieden: *τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον* (p. 41 B ed. Otto p. 282) und *τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου ἀπολογία δευτέρα* [nach jenem Irrthum statt *προτέρα*] *ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ*. Diess Letztere entnehmen sie aus der vorgefundenen Inschrift, das Erstere aus der auch gleich zu Anfang — der kleinern Apologie — stehenden Anrede *ὦ Ῥωμαῖοι*, wonach nicht blos die Herrscher, sondern mindestens der **Senat** mit angeredet sein musste, und woraus zu schliessen war, sie werde **diesem** (und so auch den Herrschern) überreicht sein. — Otto ist sogar nahe daran, diesem Abschreiber-Judicium noch mehr Gewicht beizulegen; auch Eusebius, sagt er jetzt (S. 46), nenne die zweite Schutzschrift „unter demselben Namen, welchen sie noch heute führe: an den Senat". Diess ist reine Entstellung. Richtiger war früher (ed. Just. I, 282 not. 1) behauptet, „*Eusebius hanc apologiam licet imperatoribus traditam esse narret* (IV, 16. 18), *tamen etiam senatui Romano eandem repraesentatam esse fatetur* (IV, 11). Aber selbst das ist nicht einmal sicher, da Eusebius, der hier an ein Excerpt aus Justin über Marcion anknüpfend über ihn zwar zum erstenmal handelt, aber doch zunächst die grössere Apologie in's Auge fasst, wenn er sagt: „eben dieser Justin, der sowohl trefflich *πρὸς Ἕλληνας* gearbeitet hat als auch *λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν ἔχοντας βασιλεῖ Ἀντωνίνῳ τῷ δὴ ἐπικληθέντι Εὐσεβεῖ καὶ τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ βουλῇ προσφωνεῖ*. Aber schon diess heisst nicht gerade „**Schriften**", die eine Vertheidigung enthalten, sondern nur „Erörterungen". Jedenfalls hat er aber dabei die grössere so speciell im Sinn „*ἐμφαίνει δὲ ἑαυτὸν διὰ τῆς ἀπολογίας ἐν τούτοις*", dass er sofort darauf die Ueberschrift dieser grössern (IV, 12) — mit an die *σύγκλητος* folgen lässt. Ein specielles Zeugniss für die Bezeichnung der kleinern haben wir hier nicht.

blos auf die — beiden — Herrscher selbst, bittet sie auch c. 56 (p. 91 C) τήν τε ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον τὸν ὑμέτερον συνεπιγνώμονας ταύτης τῆς ἀξιώσεως παραλαβεῖν, um sie von ihrem Simon-Wahn zu bekehren, aber das gehörte doch nur zum richtigen Ton, da auch an den Senat die Schrift nicht anders als durch den Imperator und seinen Mitregenten gelangen konnte. Dass er sie aber mit überschrieben hat: καὶ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ καὶ τῷ δήμῳ Ῥωμαίων geht aus c. 26 (p. 69 D) hervor, wo er zuerst von dem Simon sprach und andern Menschen, οἳ — ἐπὶ Κλαυδίυ Καίσαρος — ὀ μόνον ὀκ ἐδιώχθησαν ὑφ᾽ ὑμῶν ἀλλὰ καὶ — wie Simon magus speciell — ἀνδριάντι παρ᾽ ὑμῶν τετίμηται, was nur bei der Anrede an das römische Volk überhaupt, den „hochwürdigen Senat“ im Besondern seinen Sinn hat. Also auch so weit hat der Nach- oder Ueberarbeiter unserer Ueberschrift das Richtige nach Justin's Massgabe selbst getroffen oder bewahrt. Dass aber neben dem Αὐτοκράτωρ Εὐσεβής und dem Καῖσαρ φιλόσοφος auch die kleinere Schrift an den Senatus Populusque Romanus mitgerichtet war, zeigt sich schon aus der Anrede, womit Justin in diesem Nachtrag neu ansetzt: Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκυ, ὦ Ῥωμαῖοι, ἠνάγκασέ με κ. τ. λ., die zwar Boll als Interpolation hat verdächtigen wollen, aber um so weniger bedacht, als ein Interpolator nach dem sonstigen Inhalt, im Besondern nach den letzten Worten der Schrift, für das ἡμῶν auf ὦ Καίσαρες gekommen sein würde. Und wenn Otto [1]) den Unterschied wenigstens erheben will, Justin bitte in der kleinen Apologie die kaiserlichen Personen „blos“, diese Schrift καὶ ἄλλοις zugänglich zu machen (p. 51 E. c. 14) [oder p. 52 B. τοῖς πᾶσι] durch ihre ὑπο — oder προγραφαί darauf, in der grössern aber (c. 56) speciell „den Senat und das Volk“ nenne, so reducirt sich das gar auf Nichts; nach dieser feierlichern, formellen Wiedererwähnung des S. P. Q. R. von der Ueberschrift her verstand sich das fernere καὶ ἄλλοις oder τοῖς πασι ganz von selbst — von demselben S. P. Q. R.

Kurz, wenn man das Verhältniss der beiden Apologieen nicht so entstellt, wie die Abschreiber durch ihre falsche Stellung und

1) A. a. O. S. 46.

einseitige Bezeichnung, bezieh. der Interpolator durch seine Zuthat zu der Ueberschrift der grössern gethan, Otto jetzt durch Deutereien einerseits, und Boll durch andere Deutereien versucht hat, so kann gar kein Zweifel darüber sein, dass die kleinere Schrift als ein blosser, mit der andern oder *unmittelbar* nach dieser überreichter Nachtrag auch ganz dieselbe Ueberschrift voraussetzt. Und es muss blos das dahin gestellt bleiben, ob das Fehlen einer besondern Ueberschrift schon von Justin selbst herrührt, d. h. — ob er sie wirklich, gleichsam nur durch einen *Strich* getrennt von dem abgeschlossenen Hauptwerk oder auf einer besondern Rolle zugleich mit diesem übergeben hat — oder ob blos noch die ältesten Herausgeber, das Bewusstsein bewahrt haben, der kleinere λόγος ὑπὲρ ἡμῶν von dem ἁγιώτατος Ἰυστῖνος sei zwar ein eigenes Ganze, aber doch nichts von jenem Abgesondertes, sondern *unmittelbar* dazu Gehöriges, aus derselben Zeit Stammendes und zugleich Uebergebenes, indem sie dafür keine neue Inschrift für nöthig hielten.

Sollen wir nun noch ein Wort darüber verlieren, dass das wiederholte ὡς προέφημεν in der kleinen Schrift, wo doch lediglich in der grössern schon Ausgeführtes rekapitulirt wird, ohne *irgend eine nähere Angabe* ἐν τῷ πρότερον ὑμῖν παραδεδομένῳ λόγῳ oder πάλαι u. s. f. an sich schon keinen andern Sinn hat als den: die grössere Schrift geht eben *unmittelbar* voran? Aber — worauf man auch zu wenig geachtet hat — *ganz dasselbe* ὡς προέφημεν oder ἐσημάναμεν geht daneben ja auch auf Erörterungen in *derselben* Schrift, um es so vollends klar zu machen, dass es in *allen* Fällen, wie auch für sich allein verständlich, andeutet, es ist das eben *unmittelbar* oder *kurz* vorher schon weiter ausgeführt, worauf jetzt nur hingewiesen zu werden braucht, — oder dass es zeigt, beide Erörterungen machen zwar nicht *eine Schrift* — aber doch *eine gemeinsame Eingabe*, und so *ein Ganzes* aus. Mag man also auch dabei bleiben, der leichtern Unterscheidung wegen von Apol. I. et II. — jedenfalls sagt man besser Apol. Maj. et *Minor* — zu reden: es *ist* so, wie Grabe richtig gefühlt hat, die kleinere (Special-) Erörterung ist nur *appendix et quasi postscriptum* zu dem grössern Werk, der Einen, eigentlichen Apologie.

Allerdings ist es gar nicht möglich gewesen, dass das Gefühl, welches bei diesem nuden ὡς προέφημεν der kleinen Apologie sich aufdringt, zu Athem gekommen wäre, so lange das gleich mächtige Gefühl des Eusebius und jedes Andern, in der kleinen Apologie sage Justin über Crescens sein „nahes" Schicksal durch diesen, wie auch Tatian bezeugt, deutlich voraus, — so lange man hiernach diese kleinere Schrift Justin's weit trennte und sie zur letzten machte, d. h. in unmittelbare Verbindung mit dem eignen Martyrium Justin's setzte, — so lange im Besondern Eusebius „bestimmtes Zeugniss" für ihre Abfassung, d. h. für dieses Martyrium erst unter M. Aurel feststand, oder gar, wenn zugleich die Ueberschrift der „ersten" Apologie, der Vulgata nach, diese überhaupt auf den Anfang der Pius-Regierung zurückverwies. Stehen einmal c. 25 Jahre [138 = 139 und c. 163 = 165] sicher zwischen beiden Schriften des Märtyrers, dann kann man wohl mit Maranus und Neander sagen, es ist doch „auffallend", wie Justin in der letztern so einfach mit einem blossen „wie vorher gesagt", auf die erstere zurückweisen kann. Aber es wird eben bei der blossen Verwunderung bleiben, wenn man sich nicht mit Semisch, Vorgängern und Nachfolgern, einfach so zu beruhigen weiss: da Justin die erste Apologie auch dem (M. Aurel) „Verissimus" und dem Lucius (Verus) eingehändigt hatte, so konnte Justin voraussetzen, sie werde noch in den Händen der Kaiser sein, und so sich in der zweiten füglich darauf berufen" [1])!

Dagegen ist schon Otto der Scrupel gekommen, warum nun Justin, wenn die grössere Schrift — nach Semisch — so lange schon der citirenden vorangegangen sei, nicht ausdrücklich jene nenne; doch auch da hat es Abhülfe gegeben. Maranus habe schon zu Dial. c. 120, wo Justin sagt Καίσαρι ἐγγράφως προσομιλῶν gezeigt, dass Justin selbst bezeuge, *illum librum ad Acta oblatum fuisse*, so dass man nun um so dreister sagen kann, „*merito atque optimo cum iure Justinus, quin etiam cum quadam urbanitate non diserte apologiam nominat ideirco, quod in ta-*

1) Vgl. p. 47 E mit p. 46 A und p. 46 C mit p. 45 D, hierüber Otto selbst gegen Boll.

bulariis publicis deposita neque oblivioni data fuerat, ut eam facile redintegrare possent."

Doch hiermit ist auch der Höhepunkt erreicht, von dem an die ganze Entschuldigung nebst Zubehör unaufhaltsam rückläufig wird. Otto selbst hat bald nachher, wo er nicht mehr blos Vorgänger kritiklos ausgeschrieben hat, bei der Stelle im Dial. erkannt, dass die *argumenta Marani* (zur Ausdeutung des ἐγγράφως in *oblato ad acta scripto* oder *scripto actis consignata) non multum valent*, dass Justin hier nichts anders sage, *se non ore sed scripto Caesarem compellasse* [1]; oder bestimmter sagt Justin, „wie er keinen Juden fürchte, so habe er auch auf keinen seiner speciellen Landsleute, die Samaritaner, Rücksicht genommen, indem er mit grösster Oeffentlichkeit wie in einem offenen Schreiben an den Kaiser selbst ihren Simon-Wahn vor aller Welt und feierlich verachtet und verworfen habe". Warum verschweigt es aber Otto z. d. St., dass er ja früher selbst auf die *argumenta Marani* gebaut, dass diese sein Haupttrost gegen den Skrupel Neander's gewesen seien?

Aber nehmen wir auch an, Justin habe die feste Ueberzeugung gehabt, seine Bitte an Antonin und Marc Aurel, doch auch den Senatus Populusque Romanus von seiner Eingabe Kenntniss nehmen zu lassen, sei erfüllt, sie sei in's Staats-Archiv niedergelegt, hätte er denn wirklich *optimo cum iure quin etiam cum urbanitate quadam* die Erwähnung übergehen können, das Aktenstück, auf das er sich jetzt beziehe, sei ein früher — nämlich vor fünf und zwanzig Jahren! — übergebenes? Otto lässt jetzt auch diesen Trost mit der *urbanitas*, womit Justin sein früheres Werk nicht ausdrücklich nenne, — wiederum sehr still — fallen und kommt zurück auf die einfachen Worte von Semisch.

Aber ist denn diess Otto nicht selbst doch allzu einfach, ganz ungenügend erschienen? Es handelt sich ja auch hier gar nicht um die Voraussetzung, ob das Werk noch in den Händen der Kaiser oder doch in ihrem Archiv zu finden gewesen sei, sondern darum, ob Justin von der Ungezogenheit abgesehn nicht mit einer grenzenlosen Absurdität den Kaisern zugemu-

1) Ed. Just. Vol. II. p. 401 not. 13.

thet haben würde, wenn er nur sage, „wie schon gesagt“, so wüssten diese auch sofort, dass sich das auf jene vor einem Vierteljahrhundert einst ihnen übergebene Bittschrift beziehe, dass er, ohne ein Wort Zusatz mit einem blossen „wie gesagt“ auf 20 oder auch nur 10 oder auch nur ein paar Jahre vorher Gesagtes mit obendrein aber daneben mit demselben „wie schon gesagt“ auch auf so eben Gesagtes sich gerade so zurückbeziehen konnte.

Es ist diess einfache προέφημεν der kleinen Schrift, wo sie auf die grössere geht, obendrein Hand in Hand mit der kleinern selbst, nachdem einmal durch die Autorität des Eusebius für diese und durch die Autorität der Vulgata für jene die eng zusammengehörigen Glieder der einen apologetischen Thätigkeit Justin's so verrenkt und weit auseinander gerissen waren, eine stets offene Wunde gewesen, die man zwar immer wieder oberflächlich zu vertuschen gesucht hat, die aber immer wieder, wie in Grabe, Maranus, Neander früher, Otto selbst, Neander auch nachher wieder, und auch später noch in Boll wieder aufgebrochen ist, um hier freilich ganz ungeberdig zu werden, und so abermals eine — wenn auch nahezu bewusst — elende Begütigung sich gefallen lassen zu müssen, — die aber nun wohl, nachdem beide Apologieen selbst gegen die Gewaltthaten der Vulgata und des Eusebius sich ihre Stelle gegeben, sich beide von selbst ganz nahe, in ganz dieselbe Zeit der Pius-Regierung mit dem Philosophus — nach 147 c. 150 — gestellt haben, ihre Heilung gefunden haben wird.

Mit andern Worten dieses ὡς προέφημεν ist zwar nur ein kleines, aber sehr zähes Ligament zwischen den beiden unzertrennlichen Gliedern, das wohl von Eusebius und den trefflichen Abschreibern hat übersehen, von andern, ich möchte fast sagen, brutal zerdehnt und halb verspottet werden können, das sich aber immer wieder zusammenzieht, um endlich nach Abwerfen der Gewaltthaten von beiden Seiten nur ein neues Zeugniss mehr zu werden, dass — das nur Gewaltthaten waren, — dass die griechische Apologie im Anfang interpolirt, und die kluge Selbstverbesserung des Eusebius in der Kirchengeschichte eine sehr un-

glückliche gewesen ist, die wohl die Martyrien, aber die kleinere Apologie **selbst** all**zu**wenig erwogen hat.

Somit kommt denn auch ein richtiges Gefühl, was Otto selbst bei einer unbefangenern Betrachtung der merkwürdigen Stelle im Dialog c. Tryphone, wo Justin auf seine apologetische Thätigkeit zurückblickt, auch nach einer andern Seite hin sich aufgedrängt hat, erst zu seinem Recht. Justin sagt dem Juden (c. 120 p. 349 CD) näher, er habe sich auch nicht einmal um einen seiner eignen Landsleute gekümmert [*οὐδέ τινος ἀπὸ τȣ̃ γένȣς τȣ̃ ἐμȣ̃ .. φροντίδα ποιȣ́μενος*], indem er dem Kaiser schriftlich erklärt habe, *πλανᾶσθαι αὐτȣ̀ς πειθομένȣς τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπὲρ ἄνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξȣσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγȣσι*". [**So gottlos ist diese Lehre**, will er sagen.] Diess geht ganz auf die Worte der kleinern Apologie (p. 52 A) *καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει ἀσεβοῦς καὶ πλάνȣ Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα* [i. e. *φροντίδα οὐκ ἐποιησάμην*]. Das sieht (nach Neander) auch Otto ein; aber in der grössern Apologie (p. 69 D) wird erst das Nähere angegeben, „fast alle Samaritaner, auch einige andere verehrten den Simon *ὡς τὸν πρῶτον θεόν*, wie ja auch die Römer unter Claudius sich hätten bethören lassen, ihn *ὡς θεὸν* mit einer Bildsäule zu feiern". Otto meint nun: *respicit alter*[*am*] *utram apologiam*, d. h. es wäre **möglich**, dass Justin auch **lediglich die kleinere**, letzte im Auge habe; doch nach Grabe's Bemerkung, dass doch die grössere erst *rem ipsam* erwähne und weil *posteriori apologia oblata non diu supervixisse vulgo putatur Justinus*, so wolle er sich bei der *communis sententia* beruhigen, wornach Justin doch nur auf die grössere zurückblicke [1]). Man traut seinen Augen nicht, wenn ein Hauptvertreter des „Zeugnisses" von Eusebius obendrein nach so speciellen zuversichtlichen Behauptungen [2]) auf einmal thut, als wenn ein *testimonium Eusebii* hier nicht in der Welt wäre, oder doch nur die Bedeutung einer *vulgata opinio* habe. Er hatte hier gewiss ebenso Recht, als Unrecht, das jetzt ganz wieder zu vergessen [3]), aber auch darin nur **will-**

1) Ed. Just. Vol. II. p. 402 not. 13.

2) Ed. Just. I. p. 288 not. 20. De Vit. et scr. p. 16. 24.

3) Ersch und Gruber a. a. O. S. 44. 47.

kührlich anzunehmen, *alteram utram respicit apologiam*, statt, wie es das textual allein zutreffende ist, *utramque respicit*. Justin fasst beide Erklärungen über den Simon-Wahn überhaupt und seiner Landsleute speciell in den Worten „ἐγγράφως προσομιλῶν Καίσαρι habe ich ungescheut die πλάνη meiner Landsleute, die den Simon für das allerhöchste Wesen halten, gering geschätzt", d. h. seine ganze apologetische Thätigkeit, die grössere Apologie mit ihren nähern Angaben über die Lehre der Simonianer nebst dem speciellen Nachtrag, worin er auch bestimmter und erst ausdrücklich die πλάνη als die seiner Landsleute geringgeschätzt hatte, als ein an denselben Kaiser, den einen Imperator, gerichtetes Ganze zusammen. Justin sagt auch so, was er ohnehin in der kleinen Schrift, wie in der Apologie selbst, durch Alles jedem Leser deutlich genug gemacht hatte, dass diese speciellere Erörterung mit der umfassendern zusammen in dieselbe Zeit gehört, zugleich damit demselben Εὐσεβὴς αὐτοκράτωρ übergeben war, während ein Φιλόσοφος mit ihm regierte. Kurz der Nachtrag ist zwar erst nach dem Abschluss des Hauptwerkes nothwendig geworden, ein eigner in sich abgeschlossener Traktat aber auch unmittelbar danach aufgenöthigt, unmittelbar daran geschlossen und keine zweite Eingabe.

Grabe hat es also ganz richtig getroffen, Boll nur ganz unrichtig gefasst: die beiden Schriften gehören zusammen, aber nicht wie ein erster und zweiter Theil, sondern genau wie Grabe sagte, wie ein *postscriptum* zu dem *scriptum* selbst, wie ein — specieller — Nachtrag zu der — allgemeinern — Hauptschrift. Es sind zwei in sich abgeschlossene Traktate aber ein Werk, eine Eingabe. Es sind somit alle nähern Angaben von Semisch und Otto über die sämmtlichen Schriften Justin's „Ap. maj. 138—139, Dialog. nach 139 und Apol. Min. nach — 161 c. 163" ohne Halt, ein Werk der Oberflächlichkeit, wie sie jede Autoritäts-Befangenheit aufdringt [1]). Beide Apologieen gehören

1) Es ist das hart aber, so weit ich sehe, unabänderlich: Semisch' ganze für alles Weitere massgebend gewordene Abhandl. über das Todesjahr, bezieh. die kleine Apologie, diese Advokatie der Eusebischen Kirchengeschichte nebst dem betreffenden, davon getragenen Theile des Hauptwerkes hat nur das eine positiv-fördernde Verdienst, die frühern

in dasselbe Jahr **nach** 147, aber auch, wie durch die grössere Apologie einleuchtet, nicht weit darüber i. e. c. 150 im engern Sinn, der Dialog erst nach **beiden** d. h. nach diesem **einen** apologetischen Werke Justin's.

III. Die Zeit des Dialogs und des Lebens Justin's überhaupt.

1) Da nur unzweifelhaft echte Schriften Justin's über sein Lehren und Wirken wie über seine Zeit überhaupt etwas bestimmen können, so kann hier nur noch der Dialogus näher in Betracht kommen.

Für sich bietet derselbe nur zwei speciellere Beziehungen auf die Aussengeschichte: p. 217 (c. 1) sagt Tryphon von sich *εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον*, wo man früher [1]) unnütz stritt ob nicht gelesen werden müsse *γε-*

Streitigkeiten gelehrt resümirt und dann gegen Neander die hergebrachte Ansicht von positiven Befehlen M. Aurel's zu Christenverfolgungen — wenn auch mit wunderlichem Zubehör, z. B. die Mythe von dem Gebet M. Aurel's an den Christengott, als baare Münze hinzunehmen u. A. — doch **wirklich** und **zum ersten Male** aufzuheben, so aber eine kritischere, geschichtlichere Auffassung des Verhaltens der beiden Antonine zu den Christen anzubahnen, dass es ein wesentlich gleiches war, wenn auch M. Aurel, als Stoiker persönlich gegen die Enthusiasten missgestimmt, mehr den Provinzialen nachgeseh'n, Pius unbefangener auch gegen **diese** Unterthanen keine Unregelmässigkeiten zugegeben hat. Das positive Verdienst von Semisch in **dieser** Sache also besteht darin, begonnen zu haben, den Hauptanhalt für die Ansicht des Eusebius in der K.G., die er freilich eben stützen wollte, aufzuheben. Wie viel Verdienst Semisch sonst für die nähere Bestimmung der Lehre Justin's und eine unbefangenere Kritik der libri dubii hat, bedarf hier keiner Erwähnung. Ein positives Verdienst aber, was **Otto** in **dieser** Partie der Justiniana hätte, vermag ich leider nicht zu entdecken, es müsste denn darin bestehen, dass er Semisch sehr klar und übersichtlich excerpirt und dass er durch seine Outrirungen der Angaben desselben und einige [vorübergehende] Scrupel gegen das Hergebrachte um so eher zu einer unbefangenern Betrachtung der Sache getrieben hat. Dass ich dabei sein grosses Verdienst um eine kritische Betrachtung der Epistola ad Diognetum und die treffliche Ausgabe des Tatian hier nur um so lauter anerkenne, wird man mir wohl erlauben.

1) s. Tillemont. Mémoires II, p. 584.

γεννημένον, als wenn part. aor. nicht ebenso bestimmt eine *res absoluta* bezeichnen könnte. Es ist schon oben erkannt, dass dies *νῦν* zwar nicht *nuper* heisst, wie Otto nach Früheren wollte, aber doch bei Justin mehrfach eine ganze Periode als gegenwärtig zusammenfasst. Scaliger [1]) ist daher ebensowenig im Recht, wenn er in diesem Krieg den unter Bar Cocheba versteht und so den Dialog unter Hadrian selbst bringen möchte, ohne an c. 120 zu denken, als Otto, wenn er jetzt die Consequenz der vulgären Ausdeutung der Vulgata im Beginn der grössern Apologie, der Dial. falle bald nach 139, mit diesem *νῦν* unterstützen möchte [2]), als wenn nicht mindestens der antoninianische Judenkampf gemeint sein könnte! In jedem Fall aber umfasste *νῦν* schon in der grössern Apologie die Lebenszeit Justin's oder das, was er und seine Zeitgenossen erfahren haben, überhaupt im Gegensatz zu einem frühern, vordenklichen Lebensalter. Dies Moment sagt also nichts Näheres.

Bestimmter weist Justin c. 16 p. 234 durch die Worte an den Juden „ihr habt [nur] nicht die Macht, Hand an uns zu legen *διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας*, so oft ihr es aber vermocht habt, habt ihr es auch gethan“ auf die Regierungszeit des Pius hin, der wirklich die Christen auch gegen solche (von Juden angestiftete) Tumulte geschützt hat [3]); die Beziehung auf „die Herrschenden“ aber geht näher auf dieselbe Zeit der Mitregierung des Marcus [4]), um so sicherer aber nicht etwa auf die Zwei-Kaiser-Regierung, wenn man auch in deren Anfang wenigstens das Fortbestehen desselben Schutzes gegen Tumulte annehmen wollte, als Justin andererseits von seiner apologetischen Thätigkeit *nude* *Καίσαρι προςομιλῶν* sagte i. e. von dem Im-

---

1) Animadv. Euseb. p. 219 s. Otto de scr. p. 23.

2) Ersch u. Gruber a. a. O. S. 47. Es reicht das wirklich an's Fabelhafte, ist aber zugleich die Folge seiner falschen nunmehr auch apologetisch benutzten Erklärung von *πάλαι*.

3) Wie man einstimmig erkannt hat. Vgl. über diesen Judenhass Dial. c. 110 p. 337 u. Tert. adv. nat. I, 13. s. Otto p. 24.

4) Und schon so wird Otto's neuerdings in dem *νῦν* gesuchter Trost, der Dial. gehöre bald nach 139, ebenso völlig als Lumper's gleich kritikloses Rathen auf 140 völlig aufgehoben.

perator redete, der jetzt noch regierte, woran es auch in diesem Zusammenhang vollkommen genügte.

Eine nähere Bestimmung, wie lange nach 147 d. h. wie lange nach der Eingabe Justin's zum Schutz der Christen, ist nicht weiter möglich als durch die von Euseb. irgendwoher entlehnte, an sich ganz glaubhafte Notiz, dass die Disputation Justin's mit dem gelehrten Juden zu Ephesus stattgefunden habe [1]) in Verbindung mit der durch Alles einleuchtenden Thatsache, dass er die Apologie d. h. Hauptschrift und Nachtrag in Rom selbst verfasst und übergeben hat [2]). Es liegt also mindestens die Entfernung aus Rom und einiger Aufenthalt in Asien zwischen Beidem, und wir brauchen nicht mit Grabe [3]) dabei stehen zu bleiben „zwischen 150—160"; der Dial. mindestens erst seit c. 152 geschrieben sei. Weiter ist hier Nichts gewiss.

Da wir aber durch das Martyrologium Justin's die ganz glaubhafte Kunde erhalten, dass er im Verhör erklärte (c. 3) [4]), „er wohne παρὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦτον (ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον), da und da", dass er also vor seinem Tod eine geraume Zeit zum zweiten Mal in Rom verweilt hat, so ist es sehr möglich, dass Justin eben durch die Volksempörung gegen die „atheistischen" Christen, welche in Asien 156—158 in Folge jener Erdbeben ausbrachen und zu deren Beschwichtigung Pius jene von Melito erwähnte Briefe an die Griechen und jener Christ 157 seine Apologie in Form eines Kaiser-Rescriptes an den Landtag Asiens geschrieben hat, zur Rückkehr nach dem in dieser Hinsicht weit sicherern Rom bewogen worden ist. Hiernach werden wir wohl nicht fehlgehen, c. 155 als die Zeit des Dialogs näher zu bestimmen, worauf er denn c. 160 das Opfer der Crescens-Denunciation gegen ihn als Christen und Christenhaupt (vgl. Martyrol. c. 2. 3) werden konnte.

In keinem Falle werden wir für die — soweit wenigstens uns bekannt — letzte schriftstellerische Thätigkeit Justin's

---

1) Dass eine solche der schriftlichen Abfassung des Dial. vorangegangen ist, sagt Justin zu ausdrücklich selbst c. 80.

2) Vgl. nur Ap. Maj. c. 26 p. 69 E. Ap. Min. c. 1. 2.

3) Spicil. II, p. 159.

4) Justin. Opp. ed. Otto II, p. 564.

— den Dialog — weit über 153 hinausgehen dürfen, absolut aber **nicht** in die Zeit der Zwei-Kaiser-Regierung, wenn da Justin auch erst gestorben sein sollte.

2) Unsere Aufgabe ist beendigt. Denn die bunten, blosen Rathereien, wann Justin geboren sei, sind, näher bei Licht besehen, eigentlich **unter** aller Kritik [1]). Unser Wissen besteht hier lediglich darin **nichts** Näheres zu wissen. Da wir nicht einmal eine bestimmte Ahnung von dem Lebensumfang Justin's haben, so könnte er, c. 160 gestorben, natürlich ebenso gut c. 95 als c. 100 oder auch c. 120 geboren sein. Nur in Beziehung auf die Zeit seines Christwerdens sieht es dem philosophisch gerüsteten Justin, wie schon bemerkt, ganz ähnlich, dass er, nachdem ihm durch seinen Plato und durch die Prophetenschriften das Licht darüber aufgegangen, dass der von ihnen Verkündigte wirklich erschienen sei, nicht zu lange wird auf sich haben warten lassen, dem ruchbar werdenden blasphemischen und Verwirrung drohenden Angriff Marcion's gegen die Offenbarung des Logos im A. T. mit seinem σύνταγμα entgegenzutreten, wonach er nicht zu lange vor c. 145, nicht zu lange nach Marcion's Hervortreten c. 137 — also c. 140 Christ geworden sein wird. Dazu kommt, dass die tormenta gegen die Hausgenossen angesehener Christen, um sie die Volksbeschuldigungen gegen sie „bezeugen" zu lassen, welche er in der kleinern Apologie p. 50 (c. 12) erwähnt, und die auf seine eigene Bekehrung von dem Volkswahn gegen das Christenthum **mit** Einfluss gehabt haben, ganz auf die letzte Zeit Hadrian's gehen, in welcher durch den Judenaufstand unter Bar Cocheba namentlich in Palästina selbst, wo Justin vor seinem Christwerden geblieben zu sein scheint, die Christen das Aergste mitzudulden hatten. Wir können, ja müssen also für die Bekehrungszeit Justin's an c. 140 denken [2]).

---

1) Vgl. Semisch Justin d. Märt. I, S. 5, der sie schon verwirft, während Otto trotzdem die eine Phantasie — von Grabe (II, 147) — auf eine corrupte Textesänderung einer corrupten Angabe von Epiph. hin circiter a Chr. 89 in den Text der vita Justini (p. 1) gebracht hat. Jetzt (Ersch u. Gruber S. 40) wird auch dies verworfen und **neu** conjicirt c. 100! Später hoffentlich 105.

2) Darin stimmt jetzt auch Otto S. 41 zusammen, wenn er wegen

Kurz Justin's ganze christliche Wirksamkeit fällt in die Regierungszeit des Anton. Pius, seine sämmtlichen uns erhaltenen Schriften in deren zweite Hälfte, die Apologie nebst ihrem Nachtrag c. 150, der Dialog c. 155; die uns verlorne polemische Schrift gegen die dualistische Gnosis, besonders Marcion's, mindestens einige Zeit vor der Apologie c. 145, dessen Auftreten nicht vor 135, der Beginn seines Einflusses nicht vor 140 stattgefunden hat.

Die weitern Resultate kann sich der geneigte Leser selbst ziehen. Eine synchronistische Uebersicht aller hier erforschten oder näher bestimmten oder bestätigten chronologischen Data der Zeit der Antonine aber in kirchen- und dogmen- wie allgemein-geschichtlicher Hinsicht darf nicht eher gegeben werden als bis die hier wider Willen und Erwarten resultirte ziemlich absolute Neuerung durch die weitere Kritik ihre Bewährung oder Näherbestimmung erhalten hat — denn ein Rückfall auf die frühern Grundbestimmungen über Justin's Zeit (138—139 für die grössere, c. 165 für die kleinere Apologie) nebst Zubehör halte ich für unmöglich.

IV.

Zu Dr. G. Volkmar's Abhandlung: „Die Zeit Justin's des Märtyrers."

Von

Dr. Otto.

Herr Dr. G. Volkmar hat unlängst, in diesen Jahrbüchern Jahrg. 1855. H. 2., sich der Meinung hingegeben, dass der Codex

---

Ap. min. c. 12 ihn um Anfang des vierten Jahrzehents des zweiten Jahrhunderts Christ werden lässt. Er sagt nicht ausdrücklich c. 140, weil dann der Widerstreit gegen seine ganze auf die Vulgata der Ueberschrift basirte Unterstellung „gr. Apologie schon vor 139" und die Häresiologie nun natürlich schon in Adrian's Zeiten (S. 60), allzu auffällig würde.

Claromontanus der Werke Justin's im Eingange der grösseren Apologie statt der Vulgata Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ die Lesart Σεβαστῷ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ, „sei es nun mit oder ohne Comma" nach Σεβαστῷ, darbiete. Er findet es wunderbar, „dass Semisch es ganz übergeht, dass ja wirklich die eine unserer handschriftlichen Copieen laut Maranus Ausgabe das καὶ gar nicht hat, wie auch die Ausgabe Braun's darnach wiederholt hat"; Maranus aber müsse man trauen, da er „den Claromontanus so gewissenhaft benutzt." So Hr. Dr. Volkmar. Vgl. a. a. O. S. 242.

Auf Grunde jener Lesart Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ haben die „bei Weitem meisten" Gelehrten die Abfassung der genannten Apologie „mit Bestimmtheit" in das Jahr 138 oder 139 gesetzt. Vgl. Semisch: Justin der Märtyrer. B. 1, Bresl. 1840, S. 65 f. Otto: Justinus der Apologet: Allgem. Encyklopädie der Wiss. u. Künste. Sect. 2. Th. 30, Leipz. 1853, S. 44. Aber eine ganz andere d. h. viel spätere Abfassungszeit muss aus der Lesart Σεβαστῷ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ (das Wort Καίσαρι von den Titeln des Antoninus Pius getrennt und zu Οὐηρισσίμῳ gezogen) hervorgehen, auf welche sich Hr. Volkmar stützt: abgesehen von weiteren Folgerungen, die sich leicht daraus ziehen lassen.

Wir besitzen im Ganzen zwei handschriftliche Copieen der Apologieen Justin's: den „Regius", auf der k. Bibliothek in Paris, und jenen „Claromontanus", seit drei Decennien in der Bibliothek des Sir Thomas Phillipps in Middlesill. Vgl. Corpus Apologg. christ. saec. sec., ed. Otto, Vol. I. (ed. 2. 1847.) p. XIX — XXII.

Im Interesse der Wahrheit erkläre ich hiermit, dass weder im Regius noch auch im Claromontanus (wie bekanntlich ebenfalls nicht in jener Handschrift, deren sich Eusebius H. E. IV. 12 bediente) das καὶ vor Οὐηρισσίμῳ fehle oder eine andere Stellung habe.

Wie nun? Hr. Dr. Volkmar hat sich täuschen lassen — durch einen (von Braun wiederholten) Druckfehler Maran's, wie solche bei diesem Herausgeber nichts Seltenes sind [1]).

1) Darauf machte ich schon in der 2 Aufl. des Corp. Apoll. Vol. I. p. XXXII aufmerksam: „*Errores typographici ut tollerentur licet magna cum curatione studuerit, tamen multi relicti sunt, quos in editionis calce non indicavit.*"

Was den Regius anlangt, so ist aus einem Facsimile, gerade der Eingangsworte der grösseren Apologie, welches ich in der zweiten Auflage meiner Ausgabe (l. c. ad p. XX) zuerst mitgetheilt, ersichtlich, dass er, wie auch im Texte von mir aufgenommen wurde, prima manu enthält: *σεβαστῷ καίσαρι· καὶ οὐηρισσίμῳ.* Dieselbige Lesart hat, gleichfalls prima manu, der Claromontanus. Früher konnte ich blos die Anfänge der einzelnen Schriften des letzteren verglichen erhalten; doch nach mancherlei Bemühungen bin ich neuerdings so glücklich gewesen in den Besitz einer trefflichen Collation dieses ganzen Codex zu gelangen, nebst sorgfältigem Facsimile der Anfangsworte jener Apologie. Eben dadurch ward ich in die Lage gesetzt, Hrn. Dr. Volkmar die Wahrheit mit diplomatischer Akribie und Evidenz zu verkündigen. Denn es steht in einem Facsimile des Claromontanus deutlich geschrieben: *σεβαστῷ καίσαρι· καὶ οὐηρισσίμῳ.* Obendrein beachte man in diesem wie in jenem Codex die kräftige Interpunction nach *καίσαρι.*

Weiter wollte ich nichts darthun. Caetera videbit Phoebus!

I.

Die johanneischen Briefe.

Von

A. Hilgenfeld.

Nächst dem Evangelium des Johannes gehören auch die Briefe, welche den Namen dieses Apostels führen, zu denjenigen Schriften des Neuen Testaments, in deren verschiedener Auffassung sich der Gegensatz des kirchlich-gläubigen und des kritisch-wissenschaftlichen Standpunkts hauptsächlich darstellt. Wie man sich auf jener Seite von der überlieferten Ansicht über den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums noch immer nicht loszureissen vermag, so hält man auch an der Abfassung der Briefe durch den Lieblingsjünger Jesu mit demselben Eifer fest. Die Annahme der gemeinsamen Aechtheit des Evangeliums und der Briefe hängt dann mit der Gemeinsamkeit des Verfassers dieser beiderseitigen Schriften unzertrennlich zusammen. Und je mehr das Evangelium als die Hauptschrift gilt, desto geneigter bleibt man auch gewöhnlich, dasselbe in Vergleichung mit den Briefen für die ältere Schrift zu halten [1]). Selbst die kritisch-wissenschaftliche Auffassung der johanneischen Schriften liess ja anfangs jene Annahme noch bestehen, dass die Briefe später als das Evangelium entstanden seien, nachdem man bereits nicht nur die apostolische Abfassung der beiderseitigen Schriften, sondern auch die Einheit ihres Verfassers aufgegeben hatte [2]). Aber auf der kritischen Seite brach sich nach und nach auch eine andere

1) So nach Düsterdieck, die drei johanneischen Briefe mit einem vollständigen theologischen Commentar, B. I. II. Göttingen 1852. 54.

2) So Baur in der Abhandlung: Die johanneischen Briefe, ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Theol. Jahrb. 1848, S. 293 f.

Auffassung des Verhältnisses der johanneischen Schriften unter einander Bahn. Schon Zeller war geneigt gewesen, die Briefe nicht blos dem Evangelisten abzusprechen, sondern auch für die ältern Schriften zu erklären [1]). Ich habe dann weiter den Versuch gemacht, die Ansicht zu begründen, dass der ursprünglichste und älteste Ausdruck der johanneischen Eigenthümlichkeit in dem ersten Briefe vorliege, dessen mystische Ueberschwenglichkeit die Wurzel der johanneischen Speculation in sich enthalte [2]). Es ist eine auffallende Erscheinung, dass sich diese Ansicht auch auf der Gegenseite, so weit es bei der Voraussetzung der Aechtheit möglich ist, immer mehr Geltung verschafft hat. Einige Vertheidiger der Aechtheit, wie Brückner [3]) und Reuss [4]), lassen die Frage über das höhere Alter des Evangeliums oder der Briefe schon ganz unentschieden, und Thiersch rückt die Abfassung des Evangeliums und der Briefe so nahe an einander, dass die spätere Abfassung der Briefe kaum noch in Betracht kommen kann [5]). So hat denn endlich Huther als Bearbeiter der johanneischen Briefe für den Meyer'schen Commentar [6]) unumwunden die frühere Abfassung der Briefe in Vergleichung mit dem Evangelium behauptet.

Die Auffassung des Verhältnisses der Briefe zu dem Evangelium Johannis hat also aufgehört, einen bestimmten Unterschied zwischen den beiden Hauptansichten über die johanneischen Schriften zu bilden, und die Frage über die Aechtheit, welche allein noch einen scharfen Unterschied der theologischen Betrachtungsweise bezeichnet, muss bei dieser Sachlage auf's Neue an Bedeutung gewinnen. In der Vertheidigung der Aechtheit stimmen die beiden neuesten Bearbeitungen der Briefe von Düsterdieck

---

1) Theol. Jahrb. 1845, S. 589; 1847, S. 137.

2) In meiner Schrift: Das Evangelium und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegriff, 1849, S. 322 f.

3) In seiner Bearbeitung des de Wette'schen Commentars, 1852.

4) Geschichte der heil. Schriften des Neuen Test. 1853, S. 218.

5) Die Kirche im apost. Zeitalter S. 266. Dieser Gelehrte lässt das Evangelium und die Briefe ziemlich gleichzeitig verfasst sein, obwohl er in 1 Joh. 1, 1. 3. 2, 14 noch eine Zurückbeziehung auf das Evangelium findet.

6) Abtheilung XIV, Göttingen 1855, S. 28.

und Huther, so verschieden sie das Verhältniss derselben zu dem Evangelium bestimmen, ganz überein. Diese beiden sorgfältigen Bearbeitungen sind auch in anderer Hinsicht eine eigenthümliche Erscheinung, da sie zwar aus derselben exegetischen Schule Dr. Lücke's hervorgegangen sind, aber einen ziemlich verschiedenen theologischen Standpunkt verrathen. Der „theologische" Commentar Düsterdiecks stellt nämlich sehr merklich den Uebergang des Lücke'schen Standpunkts in das kirchlich Rechtgläubige dar. Dieser Umschwung erhellt ganz deutlich aus den eigenthümlichen Voraussetzungen, welche dieser Bearbeiter in der Einleitung S. XLIII f. unverhüllt vorträgt. Er vertritt den Standpunkt der „offenbarungsgläubigen" Theologen, welche nicht nur das Christenthum an sich für imperfectibel, sondern auch seine Offenbarung im Neuen Testament für vollkommen hinreichend und unbedingt normativ halten. Es ist also der Glaube an „das Wunder der Inspiration", mit welchem diese Auslegung an die biblischen Schriften geht. Und je mehr ein solcher Standpunkt von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, desto mehr muss ihm auch der entgegengesetzte geschichtlich-kritische Standpunkt als ein gleich voraussetzungsvoller erscheinen. Zwar können es keine dogmatischen Voraussetzungen sein, von welchen die „verneinenden" Kritiker ausgehen, wohl aber müssen es philosophische sein. Ihre Anschauungsweise, sagt Hr. Düsterdieck, ist die der modernen, auf Hegel gegründeten Speculation, „welche den christlichen Theismus in offenen Anthropotheismus umsetzt". In dieser Unterschiebung eines offenen Anthropotheismus (wie wenn jeder Gegner der Aechtheit dieser Briefe einen abgeschlossenen philosophischen Standpunkt haben, oder gar mit Feuerbach einverstanden sein müsste!) erkennt man zwar deutlich den Schüler Lücke's[1]). Allein in allem Uebrigen wird die milde, vermittelnde Haltung Lücke's gänzlich zu Gunsten des Strengkirchlichen aufgegeben. An die Stelle einer Auffassung der biblischen Vorstellungen, welche die

1) Man vergleiche dessen Erörterung über den religionsphilosophischen Standpunkt der neueren kritischen Schule in der Einleitung in die Offenbarung Joh. 2. Aufl. S. 748 f., auch S. 506.

zeitliche Gedankenform als zeitgemässen symbolischen Ausdruck von der wesentlich christlichen Wahrheit unterscheidet[1]), setzt dieser Schüler Lücke's genau die von seinem Meister ausdrücklich fern gehaltene Ansicht, welche „eine handgreifliche, materialistische Consequenz" der freien geistigen Bewegung von den festen Principien der apostolischen Ueberlieferung aus vorzieht, und weil es schwer erscheint, Geist und Fleisch, Wesentliches und Unwesentliches zu unterscheiden, lieber beides vermischt oder vielmehr jenes diesem unterordnet[2]). Wer mit dem Glauben an „das Wunder der Inspiration" von vorn herein fertig ist, muss auch bei den schwierigsten biblischen Wundern schon über alle Bedenklichkeiten hinaus sein, deren befriedigende Lösung Dr. Lücke erst von der weitern Entwickelung des christlichen Denkens und Lebens erwartete[3]). Hr. Düsterdieck gibt also einen neuen Beweis, wie sehr die theologische Schule Dr. Lücke's in Hannover'schen Landen im Begriff ist, die Mode der strengern Rechtgläubigkeit mitzumachen. Oder ist es ein irgend wesentlicher Unterschied, wenn Hengstenberg die „spiritualistische Neigung Lücke's rügt[4]), und wenn Hr. Düsterdieck a. a. O. I, S. 177 mit allem Nachdrucke bemerkt, Lücke scheine, indem er den johanneischen Begriff der Erkenntniss Gottes entfalten wolle, „der Massivität der johanneischen Vorstellung" nicht zu genügen? Wie ernstlich nimmt sich dieser „offenbarungsgläubige" Ausleger a. a. O. I, S. 294 f. auch der Stelle 1 Joh. 2, 18, wo der Verfasser das Bewusstsein ausspricht in der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ zu leben, gegen das Zugeständniss des Irrthümlichen an, welches de Wette, Lücke, Neander bei dieser Vorstellung des Briefstellers nicht vermeiden können! Er verhehlt es uns ja nicht, dass die Scheu, den Herrn selbst einen Irrthum aussprechen zu lassen, ihn auch in Ansehung der Apostel leite (a. a. O. I, S. 301). Zum Glück hat Hr. Düsterdieck (welcher sich bei seiner Vorliebe für das Massive in theologischen Dingen zwar nicht auf dem Wege zum offenen Anthro-

1) Wie Lücke, Comm. zum Ev. Joh. I, S. 373.

2) Worte Lücke's a. a. O. I, S. 503.

3) Ebends. I, S. 478.

4) Offenbarung des heil. Johannes II, 2, S. 192.

potheismus, wohl aber auf dem besten Wege zum krassen Anthropomorphismus befindet) wenigstens davon eine Ahnung, dass man solche Voraussetzungen nicht Jedem zumuthen darf. Er spricht es ja selbst aus, dass die Gelehrten, welche auf dem Standpunkt der „speculativen“ Kritik stehen, sich durch seine Vertheidigung der Aechtheit nicht geschlagen finden werden, dass nur „gläubige“ Theologen von Seiten der „gläubigen“ Kritik bestätigt finden können, was sich ihnen durch das unzweideutige Zeugniss des in den johanneischen Briefen redenden heiligen Geistes bewährt hat. Mit diesem offenen Geständniss könnte man Hrn. Düsterdieck zu den Gleichgesinnten ziehen lassen, bei welchen er auch ohne seine gewiss eingehende Behandlung des Gegenstandes Glauben finden würde, wenn er nicht doch wieder andererseits auch davon eine Ahnung durchblicken liesse, dass es über dem Gegensatz des Offenbarungsglaubens und der freien Wissenschaft etwas Höheres gibt, vor welchem jede Auffassung eines geschichtlichen Gegenstandes die Probe zu bestehen hat, nämlich die reine geschichtliche Wahrheit. Obgleich Hr. Düsterdieck darauf verzichtet, die „speculativen“ Kritiker durch seine Einleitung von der Aechtheit der Briefe zu überzeugen, so verweist er sie doch auf seine Auslegung selbst, welche, je mehr sie die Macht der apostolischen Worte durch das Verständniss derselben zu fördern sucht, um so mehr auch die Stützen der „kritisch-speculativen Voraussetzung“ umwerfen und dem Standpunkt der offenbarungsgläubigen Theologie Raum machen soll. Diese Entscheidung kann man sich um so lieber gefallen lassen, als auch das kritische Urtheil nur auf der Grundlage einer voraussetzungslosen und allseitigen Durchdringung des Inhalts Bestand und Festigkeit haben kann. Und bei dieser Durchforschung des Inhalts der Briefe, aus welcher sich das Endurtheil von selbst ergibt, muss man es dem andern, weit gemässigteren Bearbeiter, welcher den Standpunkt Lücke's im Allgemeinen treu bewahrt hat, noch besonders Dank wissen, dass er sich rein an die Sache selbst, und von allen ungehörigen Einmischungen des Dogmatischen in das rein Geschichtliche frei gehalten hat.

A. Inhalt der johanneischen Briefe.

I. Der erste johanneische Brief.

Der **Eingang** des ersten johanneischen Briefs (1, 1—4) entfernt sich sehr weit von dem eigentlichen Briefstyl, sowohl dem klassischen als auch dem Neutestamentlichen. Anstatt sich an diese Formen zu binden, versetzt der Verfasser seine Leser sogleich in die Hauptsache seines Schreibens, in die Mittheilung der höchsten göttlichen Offenbarung, als deren Augenzeugen er sich andeutet. Es ist das Uranfängliche (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς), was auch er gehört und mit eigenen Augen gesehen, ja sogar betastet hat. Der Verfasser stellt sich also unter die nächsten Augenzeugen, welchen die Berührung des Auferstandenen vergönnt war [1]). Er will ferner schreiben über das Wort vom Leben, da das göttliche Leben selbst geoffenbart ward, so dass er, was er gesehen hat, bezeugen und verkündigen kann, das ewige Leben, welches

---

1) Der Ausdruck 1 Joh. 1, 1. *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* weist auf die evangelische Geschichte zurück. Lesen wir schon Matth. 28, 9, dass die Weiber, welchen der Auferstandene begegnet, *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ*, so fordert bei Lukas 24, 39 der Auferstandene seine Jünger gar auf *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει.* Hier ist schon von einem *ψηλαφᾶν*, einer wirklichen Betastung die Rede, wie in unserm Briefe. Nur wird noch nicht ausdrücklich gesagt, dass die Jünger der Aufforderung auch nachkamen. Und im Ev. Joh. 20, 27 ist es gar nur Thomas, an welchen diese Aufforderung gerichtet wird. Am meisten trifft der johanneische Brief mit dem Evangelium der Nazaräer zusammen, in welchem Hieronymus de vir. illustr. c. 16 die Erzählung des Ignatius ad Smyrn. c. 3 wiederfand: *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, εἶπεν αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* (ähnlich die Doctrina Petri bei Origenes de Princ. Prooem.). *καὶ αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* Vgl. hierüber Baur (Theol. Jahrb. 1848, S. 299 f.), meinen johan. Lehrbegriff S. 355, apostol. Väter S. 281 f. — Uebrigens scheint gerade die obige Stelle die Grundlage der ächt gnostischen Legende zu sein, dass Johannes den Leib des Herrn berührte, ohne Widerstand zu finden. Vgl. Clemens v. Alex. Adumbratt. in ep. I. Joan. (Opp. ed. Potter. II, p. 1009) und die gnostischen Acta Johannis, welche Thilo in einem Hallischen Programm von 1847 (p. 1559) herausgegeben hat.

bei dem Vater war und geoffenbart ward (V. 1. 2.). Der Verfasser will also auf der einen Seite zu denjenigen gehören, welche im Eingang des Lukas-Evangeliums οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου genannt werden. Gleichwohl fasst er andererseits Christum, als dessen Augenzeugen er sich andeutet, so wenig als möglich persönlich auf. Und doch ist es, ungeachtet der socinianischen Auslegung, unmöglich, das ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς und die ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, auf etwas Anderes zu beziehen, als auf die Person Christi. Das Eigene ist nur, dass der Verfasser das überirdische Wesen Christi hier nicht (wie 2, 13 ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς) persönlich, sondern vielmehr ganz unpersönlich und abstract bezeichnet. Es ist zwar ganz begreiflich, dass unser Schriftsteller als das Höhere in Christo die ζωὴ αἰώνιος auffasst, von welcher er 5, 11 sagt, dass sie in dem Sohne Gottes gegeben sei. Aber wie erklärt es sich, dass er diese abstracte, unpersönliche Ausdrucksweise unmittelbar auf die bestimmte Persönlichkeit Christi anwendet? Dieser Umstand wäre ganz unbegreiflich, wenn der Verfasser bereits in dem johanneischen Evangelium den persönlichen Ausdruck des göttlichen Logos für das Höhere in Christo gefunden und an die Spitze seines ganzen Werks gestellt hätte. Warum würde er diesen durchaus passenden Ausdruck hier wieder vermeiden, um sich mit solchen, für eine bestimmte Persönlichkeit weniger geeigneten Ausdrücken zu behelfen? Die Vergleichung unsers Eingangs mit dem Prolog des Evangeliums spricht also entschieden gegen die Annahme, dass der Brief das Evangelium zu seiner Voraussetzung habe. Was Düsterdieck zur Rechtfertigung dieser Ansicht a. a. O. I, S. 29 f. bemerkt, ist sehr ungenügend. Die neutrale Form des ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς wird keineswegs aufgehellt durch solche Stellen des Neuen Test., in welchen das Neutrum entweder collectivisch steht (1 Joh. 5, 4. Ev. Joh. 3, 6. 1 Kor. 1, 27 f. 2 Thess. 2, 6. Hebr. 7, 7), oder sonst sehr erklärlich ist, wie wenn Jesus vor seiner Geburt Luk. 1, 35 eben als eine (nach der synoptischen Ansicht) noch nicht vorhandene Persönlichkeit τὸ γεννώμενον genannt wird. Was ist ferner damit gesagt, wenn Düsterdieck weiter bemerkt, die unbestimmtere Form des Neutrum sei desshalb gewählt worden, weil nur diese Form weit und biegsam genug sei, um die beiden

Vorstellungen des λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος oder Christi in seinem vorweltlichen Sein und in seiner geschichtlichen Erscheinung gleichmässig zu ertragen? Aber ist denn Christus nicht in diesen beiden Zuständen immer eine bestimmte Persönlichkeit, für welche das Neutrum keineswegs der passendste Ausdruck ist? Und hätte der Verfasser nicht gerade von dem erschienenen Christus sehr wohl sagen können ὃν ἀκηκόαμεν, ὃν — ἐψηλαφήσαμεν? Woraus erklärt sich also die abstractere Fassung des Neutrums, ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, und selbst davon abgesehen, woraus erklärt sich die Ungefügigkeit solcher Ausdrücke wie ζωὴ αἰώνιος (auch ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς 2, 13), für die Person Christi anders, als eben aus dem Fehlen eines bestimmten Begriffs und Ausdrucks für das Höhere, Ueberirdische in ihm? Es ist also nicht im Geringsten zu beweisen, was noch Düsterdieck behauptet, dass der Eingang unsers Briefs auf den Prolog des Evangeliums und seine Logosidee zurückweise. Das Richtigere hat denn auch schon Huther (a. a. O. S. 28) erkannt, welcher grossentheils meinen früheren Nachweisungen ganz beistimmt, die Stelle 1 Joh. 1, 1—4, sagt er, erscheine in Vergleichung mit Ev. Joh. 1, 1 f. nicht als die spätere, sondern als die frühere, da der Apostel in jener noch damit ringe, der Idee den passenden Ausdruck zu geben, während er ihn in dieser bereits gefunden habe [1]). Bleibt es also in jeder Hinsicht die natürlichste Annahme, dass unser Verfasser mit der abstracten Fassung des ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς und der ζωὴ αἰώνιος in Begriff und Ausdruck dasjenige erst anstrebte, was der Evangelist in der Idee des persönlichen Logos, der vor Erschaffung der Welt bei Gott war, schon gefunden hat: so ist hiermit ein Unterschied des Briefstellers von dem Evangelisten gegeben, wel-

1) Nur wird Huther dem erkannten Richtigen wieder untreu, indem er gleichwohl auch bei dem Verfasser des Briefs schon den Namen und Begriff des göttlichen Logos voraussetzt (a. a. O. S. 36). Er kann sich dabei nur auf περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 1 Joh. 1, 1 berufen. Allein das Folgende (V. 2) zeigt ja deutlich genug, dass nicht der λόγος, sondern vielmehr die ζωή der Hauptbegriff ist, dass also der λόγος τῆς ζωῆς ganz einfach wie Phil. 2, 16 als das Wort vom Leben zu fassen ist. Vgl. den λόγος τοῦ σταυροῦ 1 Kor. 1, 18 und Anderes, was Düsterdieck z. d. St. anführt.

cher sogar die Einheit des Verfassers beider Schriften zweifelhaft machen kann, mindestens die Eigenthümlichkeit des Standpunkts beweist, auf welchem der Verfasser des Briefes steht.

Der Eingang unsers Briefs enthält ferner eine Andeutung über den Leserkreis, für welchen er bestimmt ist. Es heisst ja V. 3 ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν (oder wie Lachmann liest καὶ ὑμῖν), ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Man muss diese Worte nur genauer beachten, als es geschieht. Selbst wenn das καὶ nur an zweiter Stelle gesichert sein sollte, enthält dieser Ausdruck den bestimmten Unterschied des Leserkreises, an welchen der Brief gerichtet ist, von dem bisherigen Lehrkreise des Verfassers in sich. Der Verfasser (welcher in den Pluralen ἑωράκαμεν, ἀπαγγέλλομεν, ἀπαγγέλλομεν, μεθ' ἡμῶν keineswegs die übrigen Apostel einschliesst, sondern nur sich selbst bezeichnet, vgl. V. 4 und Röm. 1, 5) wählt den brieflichen Weg, um durch den Inhalt seiner Verkündigung auch seinen Lesern eine Gemeinschaft mit sich zu vermitteln, welche, wie er sogleich fortfährt, in der That eine Gemeinschaft mit Gott und Christo ist. Wie ist es also möglich, die Leser unsers Briefs noch in dem Gemeindekreise zu suchen, in welchem der Verfasser bereits persönlich gewirkt hatte! Die Unterscheidung des Leserkreises von dem bisherigen Lehrkreise hängt keineswegs, wie de Wette meint, nur an der Lachmann'schen Lesart καὶ ὑμῖν, sondern ist schon durch das unzweifelhafte καὶ ὑμεῖς hinlänglich begründet. Es ist vollends das gerade Gegentheil des Sachverhalts, wenn Düsterdieck meint, in dem Ausdruck καὶ ὑμεῖς trete aus der Schaar Derjenigen, welche in der christlichen Lebensgemeinschaft stehen, der bestimmte Gemeindekreis vor die Seele des Apostels, in welchem gerade er mit seinem apostolischen Zeugnisse arbeitete (a. a. O. I, S. 46, vgl. S. 58). Und ebenso wenig ist es haltbar, was Huther a. a. O. S. 42 bemerkt, das καὶ könne auch dazu dienen, die Leser als die Hörer des Evangeliums den Aposteln nachdrucksvoll gegenüberzustellen: Nach dem klaren Wortsinn geht vielmehr der Apostel (sei er es nun in Wahrheit oder nur nach der Absicht eines Schriftstellers, welcher sich in seine Seele versetzte) in dieser schriftlichen Ansprache über den Gemeindekreis hinaus, mit welchem er bereits

durch mündliche (immerhin auch schriftliche) Belehrung in unmittelbarer Verbindung stand, und die Leser werden nicht entfernt den Aposteln, sondern vielmehr den unmittelbaren Hörern des Apostels entgegengesetzt. Dann hat man aber noch eine doppelte Wahl. Entweder ist der Brief an einen andern, gleichfalls bestimmten Gemeindekreis gerichtet, oder aber ohne solche Begrenzung an die ganze übrige Christenheit. Die letztere Annahme hat gewiss schon von vorn herein die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich. Es fehlt ja jede Andeutung einer bestimmtern Begrenzung des Leserkreises. Was gibt uns also ein Recht, dieselbe hineinzutragen? Was kann uns abhalten, die ganze rechtgläubige Christenheit (so weit sie nicht zu dem unmittelbaren Wirkungskreise des Apostels gehörte) ohne weitere Einschränkung als den Leserkreis des Briefs vorzustellen? Nirgends, wo die Leser angeredet werden (wie 2, 12 f. 18 f.), finden wir die geringste Andeutung eines bestimmten Gemeindekreises[1]). Ueberall lässt sich der schon in der Ueberlieferung gegebene katholische Charakter dieses Schreibens sehr wohl durchführen, welchen die neueren Ausleger mehr oder weniger verkannt haben. Nehmen wir denselben schon hier an, so können wir auch den Hauptzweck des Briefs, wie er gleich anfangs hervortritt, als die Befestigung der gesammten Christenheit in der ächt christlichen Gemeinschaft auffassen[2]). Als das eigentliche Thema des Briefs erscheint also von vorn herein die wahre Gemeinschaft mit Gott in Glauben und Liebe, und wenn der Verfasser schon im

1) Auch die beiden neuesten Bearbeiter erkennen an, dass der Brief, obwohl an einen bestimmten Gemeindekreis gerichtet, doch keine concrete Beziehungen und persönliche Verhältnisse hervortreten lasse, vgl. Düsterdieck a. a. O. I, S. CVIII und Huther S. 26.

2) Weil diese Gemeinschaft die höchste Beseligung in sich schliesst, ist es ganz dasselbe, wenn der Verfasser V. 4 seinen Zweck auch so ausdrückt, *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*, wozu ausser Ev. Joh. 15, 11. 17, 13 noch der ganz ähnliche Eingang im Brief des Barnabas c. 1 zu vergleichen ist: *Ego autem non tamquam doctor, sed unus ex vobis, demonstrabo pauca, per quae in plurimis laetiores sitis.* Vgl. auch ebdas. c. 21: *Διὸ μᾶλλον ἐσπούδασα γράψαι, ἀφ' ὧν ἠδυνήθην, εἰς τὸ εὐφρᾶναι ὑμᾶς.*

Eingang so nachdrücklich die sinnliche Wahrnehmbarkeit und Betastbarkeit des erschienenen Christus hervorhebt, so darf man darin bereits eine vorläufige Andeutung der polemischen Beziehung finden, in welcher dieses Thema mit besonderer Rücksicht auf im weitern Sinne doketische Irrlehrer durchgeführt wird.

Erster Haupttheil, 1 Joh. 1, 5—2, 27.

Die Beziehung auf Irrlehrer tritt schon in dem ersten Abschnitt unsers Briefs (1, 5—2, 27) deutlich hervor, und zwar zunächst insofern, als dieselben durch falsche sittliche Grundsätze die wahre Gemeinschaft mit Gott gefährdeten (1, 5—2, 11). Aus der nachdrücklich vorangestellten Botschaft, dass Gott Licht und ohne Finsterniss ist (1, 5), ergibt sich für die Gemeinschaft mit ihm sogleich die Folgerung, dass man dem lichten Wesen Gottes auch im Wandel entsprechen soll. Wenn man also thatsächlich in Finsterniss wandelt, so kann die Gemeinschaft mit Gott nur vorgeblich sein, nicht in Wahrheit stattfinden. Es fehlt dann die Bestätigung der Wahrheit, das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (1, 6). Auf der andern Seite schliesst der dem Wesen Gottes entsprechende Lichtwandel die κοινωνία μετ᾽ ἀλλήλων, die Gemeinschaft der Christen unter einander in sich, welche so oft als Bruderliebe empfohlen wird (vgl. 2, 9 f. 3, 10 f. 14 f. 23. 4, 7 f. 11 f. 20 f. 5, 1 f.). Das Wandeln im Lichte ist aber keineswegs nur des Menschen eigenes Verdienst, sondern es enthält auch als Ergänzung des menschlichen Thuns die Sündentilgung durch das Blut Jesu, also die Segnung des Erlösungstodes in sich (1, 7). Und diese Sündentilgung ist nothwendig, weil man durch die Behauptung keine Sünde zu haben sich selbst belügt und von der Wahrheit verlassen wird (1, 8). Wenn man dagegen die eigenen Sünden bekennt, so ist Gott treu und gerecht, um die Sünden zu vergeben und die Bekennenden von aller Ungerechtigkeit zu reinigen [1]). Wenn man also behauptet, nicht gesündigt zu haben,

---

1) 1 Joh. 1, 9 muss man mit Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther Gott (nicht Christus) als Subject von πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος annehmen. Eigenthümlich ist dann die Gerechtigkeit Gottes, welche sich in Vergebung der Sünden, wenn sie bekannt worden sind, erweis't. Auch Christus heisst als Fürsprecher für unsere Sünden δίκαιος (2, 2).

so macht man Gott (eben weil er durch seine Veranstaltungen zur Sündentilgung die Sündhaftigkeit der Menschen anerkannt hat) zum Lügner, und das Wort Gottes, nämlich das Wort der Wahrheit [1]) ist in dem Redenden nicht (1, 10.). Es ist also der Wandel im Licht, welcher allein auf menschlicher Seite dem Wesen Gottes und der Gemeinschaft mit ihm entspricht. Derselbe ist aber nicht blos die Frucht sittlicher Anstrengung, sondern erfordert auch das Bekenntniss der Sündhaftigkeit und die vertrauensvolle Hingabe an die durch den Erlösungstod Christi vermittelte Sündenvergebung von Seiten Gottes.

Weist schon diese Erörterung auf solche Erscheinungen hin, welche sowohl die Sittlichkeit des Lebenswandels vernachlässigten, als auch Erkenntniss und Bekenntniss der eigenen Sündhaftigkeit unterliessen, so tritt die polemische Beziehung auf Irrlehrer im Folgenden (2, 1—6) noch merklicher hervor. Ausdrücklich gibt es der Verfasser hier als den Zweck seiner Erörterung an, die Leser vor dem Sündigen zu verwarnen (ἵνα μὴ ἁμάρτητε). Sündigt man aber gleichwohl, so wird man auf

---

Der Begriff der Gerechtigkeit ist hier weder in den der Milde umzusetzen, noch auf die sich in dem Tode Christi offenbarende Strafgerechtigkeit zu beziehen. Neander findet hier ganz richtig darin die Gerechtigkeit Gottes, dass er die von ihm selbst gegebenen Gesetze des Gottesreichs vollziehe, einem Jeden verleihe, was ihm nach demselben zukommt, so auch die Vergebung der Sünden ertheile, wenn die Bedingung erfüllt ist, unter der er sie verheissen hat (Gesch. d. Pflzg. u. Leitg. d. chr. Kirche 4. Aufl. S. 898). Hierin liegt ebensowohl die Verwandtschaft mit der paulinischen Lehre Röm. 3, 26., dass Gott gerecht ist, indem er die Glaubenden rechtfertigt, als auch die Verschiedenheit von dieser Lehre, weil das Erkennen und Bekennen der Sünden an die Stelle des einfachen paulinischen Glaubens tritt, und der Begriff der Gerechtigkeit Gottes den der Gnade mehr verdrängt.

1) Der λόγος Gottes, welcher da nicht ist, wo man Gott zum Lügner macht, kann nur die ἀλήθεια sein, welche da nicht stattfindet, wo man sich selbst betrügt (1, 8. 2, 4.). Diese meine Auffassung (vergl. die Schrift über d. Ev. Joh. S. 329.) hat sich auch Huther angeeignet, welcher mit Recht die gewöhnliche Erklärung von der Offenbarung Gottes, sei es im Alten oder im Neuen Test. oder überhaupt verwirft. Vgl. auch den Hirten des Hermas *Mand. 3.: quia Deus verax est in omni verbo, et non est mendacium in ipso.*

Christum verwiesen, welcher einerseits der gerechte (d. h. die subjektiven Bedingungen der Sündenvergebung berücksichtigende) Fürsprecher bei dem Vater [1]), andererseits die Sühnung für die Sünden der ganzen Welt ist. Man soll also die Gebote Gottes beobachten, und eben in dieser Beobachtung zeigt es sich, dass man die wahre Gnosis oder Erkenntniss Gottes wirklich erreicht hat. Wer diese Erkenntniss Gottes zu haben vorgibt, ohne seine Gebote zu beobachten, ist ein Lügner und ohne Wahrheit (2, 4). Wer dagegen sein Wort beobachtet, in dem ist wahrhaftig die Liebe gegen Gott vollendet, woran man die Lebensgemeinschaft mit Gott erkennt. Wer diese Lebensgemeinschaft zu haben vorgibt, muss nach dem Vorbilde Christi wandeln [2]). Diese ganze Erörterung wäre in der That unerklärlich, wenn der Verfasser nicht auf wirkliche Gnostiker Rücksicht genommen hätte, welche durch ihre vorgebliche höhere Gotteserkenntniss einer strengeren Sittlichkeit des Lebens überhoben zu sein (2, 4. vgl. 1, 6), ja selbst der Sündenvergebung nicht mehr zu bedürfen glaubten (1, 8). Wir bemerken schon hier den Gegensatz einer wahren, mit der religiösen Sittlichkeit zusammenhängenden Gnosis gegen einen falschen, von dem sittlichen Grunde abgelösten Gnosticimus.

Behält man diese Zeiterscheinungen im Auge, so begreift man, warum unser Verfasser 2, 7—11 fortfährt, das alte Gebot christlicher Sittlichkeit mit Rücksicht auf den baldigen Anbruch einer neuen Weltordnung wieder als ein neues einzuschärfen. Aus Vergleichung von V. 9–11 mit 2 Joh. V. 5. erhellt, dass hier zunächst das Gebot der Bruderliebe gemeint ist, dessen Einschärfung in der Zeit des gnostischen Intellectualismus wohl

---

1) Ueber den Begriff des *παράκλητος* vgl. mein Ev. Joh. S. 108. f. (dazu noch Clem. Rom. Ep. II., c. 6.: *ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια;*). Das Prädikat *δίκαιος* für Christus ist gewiss in der angegebenen Weise nach 1, 9. zu erklären, und es ist nicht nöthig, es mit Huther in dem Sinne von *ἅγιος* zu fassen.

2) Das *ἐκεῖνος* 2, 6. ist auf Christum zu beziehen, während *αὐτός* im Vorhergehenden immer auf Gott geht. Aehnlich steht *ἐκεῖνος* auch 3, 3. 5. 7. 16. 4, 17.

nöthig sein mochte. Diese Bruderliebe ist das alte, in den christlichen Gemeinden von Anfang an vernommene, nun am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs erneuerte Gebot. Aber dieses Gebot hat offenbar auch eine allgemeinere, das ganze Gebiet der christlichen Sittlichkeit umfassende Bedeutung. Insofern, als die Bruderliebe mit der Nächstenliebe Matth. 22, 39 zusammenfällt, ist sie auch das höchste Gebot der christlichen Sittlichkeit überhaupt und gilt unserm Verfasser als der Kern des ganzen Lichtwandels der Christen. Dieses ächt christliche Gebot, welches als ein altes und zugleich neues in Christo und den Gläubigen seine Wahrheit hat (V. 8.), wird jetzt wieder in neuer Weise gegeben, weil die Dunkelheit der bestehenden Weltverhältnisse dem Ende nahe ist, und der Morgen des wahrhaftigen Lichts schon leuchtet [1]). Hatte nun schon Paulus 1 Thess. 5, 2 f. (vgl. Röm. 14, 11 f.) die Vorbereitung der Christen auf den Tag des Herrn, welcher wie ein nächtlicher Dieb kommt, in das Sittliche jenes Wandels im Licht und im Tage gesetzt, so begründet auch unser Schriftsteller aus dem nahen Anbruch jenes Tages die sittliche Verpflichtung der Christen, durch Bruderliebe im Lichte fleckenlos zu wandeln, während dagegen der Bruderhass eine sittliche Verdunkelung durch die Finsterniss ist, deren Ausgang und baldiges Ende dem Hassenden verborgen bleibt (2, 9—11.).

Die ganze bisherige Erörterung über den Wandel im Lichte oder in der Bruderliebe liess auf sittlichem Gebiete den Gegensatz gegen die Verirrungen einer einseitig intellectualistischen Gnosis durchleuchten. Dieser Gegensatz wird in dem gleich Folgenden (2, 12—27.) auf das d o g m a t i s c h e Gebiet hinübergespielt, da jener Gnosticismus auch eine Verirrung in Hinsicht der Lehre und des Glaubens ist. Der Verfasser beginnt seine Warnung vor dieser Verirrung damit, dass er den rechtgläubigen Gemeinden an das Herz legt, wie sehr sie Alles, was jene Gnosis darbot, und wodurch sie Manche anzog, schon b e s i t z e n, und wie

1) Ich entscheide mich hier für D ü s t e r d i e c k (a. a. O. I., S. 210 f.), welcher das ὅ ἐστιν ἀληθὲς V. 8. dem Sinne nach auf ἐντολή, nicht auf καινή, wie H u t h e r will, bezieht.

sehr sie in diesem Besitze durch den weltlichen Sinn gefährdet werden, zu dessen Erscheinungen auch jene Gnosis gehörte (2, 12—17.). Er fängt V. 12. mit der Versicherung für seine „Kindlein“ an, dass sie die Vergebung ihrer Sünden erhalten haben (1, 7. 9. 2, 1. 2.), er betheuert dann noch besonders den Vätern (d. h. den ältern Gemeindegliedern), dass sie den Uranfänglichen (Christum, vgl. 1, 1.) erkannt, desgleichen den Jünglingen, dass sie den Bösen überwunden haben. Ziemlich gleichbedeutend ist die dreimalige Wiederholung dieser Versicherung, dass die „Kindlein“ den Vater, die Väter den Uranfänglichen erkannt haben, und dass die Jünglinge durch das ihnen einwohnende Wort Gottes, den Lehrgehalt des Christenthums, welchen sie in sich aufgenommen haben, zur Besiegung des Bösen gekräftigt worden sind [1]). Es ist die rechtgläubige Christenheit überhaupt, welche der ergraute Apostel, in dessen Seele sich der Verfasser jedenfalls hineinversetzt hat, als seine „Kindlein“ anredet. Was soll es aber bedeuten, dass diese gesammte Chri-

---

1) Es ist mir nicht möglich, V. 12—14. das sechsmal wiederkehrende *ὅτι* mit den meisten Auslegern (Lücke, De Wette, Düsterdieck, Huther u. A.) causal zu fassen. Ist es nicht wunderlich, dass der Verfasser seinen Lesern so oft versichern sollte, er schreibe desshalb an sie, weil sie so Hohes erreicht haben? Der Ausdruk erscheint hier und V. 21. gewiss weit einfacher, wenn man *ὅτι* in dem Sinne dass nimmt. Dann versichert der Verfasser nur desshalb seinen Lesern wiederholt, dass sie das Höchste erreicht haben, damit sie in dem Bewusstsein ihres geistigen Besitzes den Verlockungen einer falschen Gnosis keine Folge leisten. Dann entsprechen sich das dreimalige *γράφω* und das dreimalige *ἔγραψα* so, dass Letzteres auf das Erstere zurückweist.

Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῶν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ· γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς· γράφω ὑμῖν νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν.

Ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα· ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς· ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.

Weil unser Brief die wahre Gotteserkenntniss mit der Sittlichkeit und Heiligkeit des Wandels so innig verbindet, ist es kein wesentlicher Unterschied, dass er seinen „Kindlein“ zuerst die Sündenvergebung, dann die Erkenntniss des Vaters beilegt.

stenheit in die beiden Altersklassen der Väter und der Jünglinge zerlegt wird? Konnte der blose Unterschied der Lebensjahre für den Verfasser wirklich eine so hohe Bedeutung haben? Das möchte sich schwerlich behaupten lassen, und so wird man wohl annehmen müssen, dass in den Unterschied der Alten und der Jungen schon der verwandte Unterschied der Gemeindevorsteher und der Gemeindeglieder hineinspielt [1]). Was nun aber die in dieser Weise gegliederte rechtgläubige Christenheit von der Höhe des ächten Christenthums hinabziehen könnte, das ist in seinem letzten Grunde die Liebe zur Welt, welche mit der Liebe zum Vater unvereinbar ist. Alle Lust der Welt stammt ja nicht aus dem Vater, sondern aus dem κόσμος, welcher mit seiner Lust vergeht, während derjenige, welcher den Willen Gottes thut, in Ewigkeit bleibt (V. 15—17.).

Die Nähe dieses Vergehens alles Weltlichen fasst der Verfasser nun aber als den Moment seiner Gegenwart auf. Er erinnert seine Kindlein, dass sie in der letzten Stunde leben, und wie sie es schon früher vernommen haben, dass der Antichrist kommt, so können sie jetzt an den vielen Irrlehrern, welche als ἀντίχριστοι dem Antichrist vorangehen, die letzte Stunde erkennen [2]). Setzt unser Verfasser also die Erwartung des An-

1) Es ist leicht begreiflich, dass der Name der πρεσβύτεροι ursprünglich meistens nicht blos das Amt, sondern auch die Bejahrtheit bezeichnete, weil man den Gemeindevorstand gewöhnlich aus den ältern Mitgliedern erwählte. So übertrug man denn auch auf jüngere Gemeindevorsteher die Ehrwürdigkeit des Alters, wie Philo de vita contempl. §. 8., p. 482 a. Mangey schon von den Therapeuten erzählt, dass sie ihre πρεσβύτεροι keineswegs blos nach der Zahl der Lebensjahre berechneten. Daher darf es nicht befremden, wenn auch sonst im Neuen Test. öfter der Unterschied der Alten und der Jungen mit dem Unterschiede der Gemeinde-Vorsteher und Glieder ziemlich zusammenfällt. Wie man auch über die νεώτεροι und νεάνισκοι Apg. 5, 6. 10. denke, jedenfalls bedeuten 1 Petr. 5, 5. die νεώτεροι die eigentlichen Gemeindeglieder im Unterschied von den πρεσβύτεροι oder Gemeindebeamten 1 Petr. 5, 1 f. Dasselbe gilt von den πρεσβύτεροι und νεώτεροι 1 Tim. 5, 1. Und in dem ersten Brief des römischen Clemens c. 1. 3. 21. wird die Auflehnung der korinthischen Gemeinde gegen ihre Vorsteher als ein στασιάζειν der νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους bezeichnet.

2) 1 Joh. 2, 18. Es ist sehr lehrreich, wie die neueste „offen-

tichrist schon als überlieferten Kirchenglauben voraus, so sieht er in einer auch bei den Kirchenvätern üblichen Weise die Irrlehrer seiner Zeit als viele ἀντίχριστοι oder als Vorläufer des Antichrist an. Diese Irrlehrer sind zwar aus der Christenheit hervorgegangen (2, 19.), aber nur dem äussern Scheine nach. In Wahrheit haben sie ihr nie angehört, weil sie sonst nicht ausgeschieden sein würden. Ihr Ausscheiden sollte also die Thatsache kundthun, dass sie sämmtlich der christlichen Gemeinschaft nicht angehörten [1]). Diesen Irrlehrern werden V. 20 f. die rechtgläubigen Christen gegenübergestellt, welche durch die von dem Heiligen (Christo) ausgehende Salbung mit dem heil. Geiste die wahre Gnosis erreicht haben, deren Besitz die Irrlehrer vorgaben. An sie wird der Zuruf gerichtet, dass sie Alles wissen (vgl. 1 Kor. 2, 12.), und die wiederholte Ver-

barungsgläubige" Schriftauslegung mit der ἐσχάτη ἡμέρα fertig wird, in welcher unser Verfasser schon zu leben glaubt. Um einen Irrthum über die Nähe des Weltendes von dem Apostel fern zu halten, zieht Hr. Düsterdieck a. a. O. I., S. 287 f. (vgl. auch S. c. 111.) sogar die willkürliche Auslegung des heterodoxen Socinus herbei, als ob Johannes die auch von dem Herrn (Matth. 24, 24.) gemeinte Zerstörung Jerusalems im Auge habe. Der Apostel Johannes soll also wie Paulus in Uebereinstimmung mit den eschatologischen Reden des Herrn „die Zerstörung Jerusalems als noch zukünftig, aber nahe bevorstehend prophetisch angeschaut und mit der endlichen Parusie zusammengeschaut" haben. Allein, wenn selbst dieser Ausleger a. a. O. S. 307. dem Zugeständniss nicht ausweichen kann, „dass Joh. die zeitliche Dehnung von dem realen Anfange bis zu dem faktischen Ende der Wehen (des Messias) entweder gar nicht oder selbst zu kurz gemessen habe": so hat man vollends in diesem Zusammenhang, weil das baldige Vorübergehen aller bestehenden Weltverhältnisse 2, 8. 17. deutlich ausgesprochen ist, gar kein Recht, für das nahe Weltende die Zerstörung von Jerusalem einzuschieben. Die Willkürlichkeit dieser Ausflucht ist so offenbar, dass sie auch von dem unbefangenen Huther a. a. O. S. 104. vermieden wird.

1) 1 Joh. 2, 19 ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. Nach Winer Gramm. §. 26, 1. kann man diese Worte nur so erklären, dass οὐκ zu εἰσὶν, nicht zu πάντες gehört. Der Sinn ist: die Irrlehrer sind alle nicht aus uns, Niemand von ihnen gehört uns an. Es ist sogar sprachwidrig, wenn de Wette u. A. erklären: „dass nicht Alle von uns sind". An einem ähnlichen Fehler leidet auch Huther's Erklärung.

sicherung, dass sie die Wahrheit wissen. Da nun jede Lüge nicht aus der Wahrheit stammt (V. 21.), so findet zwischen Wahrheit und Lüge eine ganz unvermittelte Kluft statt. Der Gipfel dieser Lüge ist aber die Behauptung, dass Jesus nicht der Christus ist. Wer das behauptet, ist selbst der Antichrist, verleugnet mit dem Sohn auch den Vater, während der den Sohn Bekennende auch den Vater hat (V. 23.). Im Gegensatz also gegen die antichristliche Lüge werden die Leser ermahnt, das, was sie von Anfang an gehört haben, den überlieferten Kirchenglauben bei sich zu bewahren, und so die Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater zu erhalten, an welche die Verheissung des ewigen Lebens geknüpft ist (V. 24. 25.). Den Schluss bildet die Versicherung, dass die von Christo herrührende Geistessalbung bei den Rechtgläubigen bleiben wird, dass dieselben einer solchen Belehrung gar nicht bedürfen, wie die ihnen von den Irrlehrern angebotene ist, weil sie durch ihre innere Geistessalbung von selbst über Alles belehrt werden (2, 26. 27.). Hiermit schliesst der erste Haupttheil unsers Briefs ganz passend ab, dessen Inhalt die Ermahnung zum Festhalten der wahren Gemeinschaft mit Gott in Lebenswandel und Glauben nebst der Warnung vor der gnostischen Verirrung im Leben und Lehre ist.

Zweiter Haupttheil, 1 Joh. 2, 28 — 3, 12.

Die bisherige Ermahnung kann nicht besser begründet werden, als dadurch, dass der so scharf hervorgetretene Gegensatz der Rechtgläubigen und der Irrlehrer auf seine tiefste Wurzel, auf seinen metaphysischen Grund zurückgeführt wird. Das geschieht in dem Folgenden (2, 28—3, 12.), wo jener Gegensatz unter den Gesichtspunkt einer wesenhaften Gottes- oder Teufels-Kindschaft gestellt wird. Die Anknüpfung an das im Vorhergehenden behandelte Ende dieses Weltalters bildet die Hinweisung auf das Gericht des wiederkehrenden Christus, in welchem sich die Gerechtigkeit Gottes erweist. Daher kann man überzeugt sein, dass Jeder, welcher die Gerechtigkeit erfüllt, aus Gott gezeugt ist (2, 28. 29.). Es ist also Begriff und Namen der Gotteskindschaft, in welchem das ächte, sich

praktisch bewährende Christenthum seinen Ausdruck findet. Dieselbe ist von Seiten Gottes ein Liebesbeweis, und im Verhältniss zur Menschheit das unterscheidende Kennzeichen der Christen. Der ungöttliche κόσμος, die nicht-christliche Menschheit erkennt die Gotteskinder ebenso wenig, als sie Gott erkennt (3, 1.). Schon jetzt findet diese Gotteskindschaft statt, obwohl ihre Vollendung, der Eintritt der Gottähnlichkeit und der Gottesanschauung, noch nicht offenbar geworden ist (3, 2.). Aus der Hoffnung auf diese Vollendung entspringt dann die Heiligkeit des Lebenswandels nach dem Vorbilde Christi. Die Sünde ist ja die wahre Ungesetzlichkeit, der Widerspruch gegen das Gesetz des sündlosen Christus, welcher dazu erschien, um die Sünde hinwegzuschaffen [1]). Wer also wirklich in seiner Gemeinschaft bleibt, sündigt nicht, und jeder Sündigende hat ihn weder geschaut noch erkannt (3, 6.). Der sündlose Wandel, von welchem unser Brief ausgegangen war, erscheint hier wieder als das untrügliche Kennzeichen der wahren Gemeinschaft mit Gott und Christus (vgl. 2, 5.). Es ist demnach auch hier die Rücksicht auf jenen gnostischen Intellectualismus zu bemerken, welcher über die gewöhnlichen Gesetze der Sittlichkeit, namentlich über das mosaische Gesetz erhaben zu sein glaubte (vgl. 1, 6. 2, 4.). Wie würde es sich sonst erklären, dass der Verfasser auch hier das Vollbringen der Gerechtigkeit (2, 29.), die sittliche Heiligung (3, 3.) und die Vermeidung jeder Sünde als der wahren Ungesetzlichkeit (3, 4.) so nachdrücklich einschärft? Er warnt ja auch sogleich ausdrücklich vor solchen Irrlehrern (3, 7. τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς) und führt im Gegensatz gegen das Vollbringen der Gerechtigkeit, welches die Gotteskindschaft erweist, das Vollbringen der Sünde auf ein *Sein aus dem Teufel* zurück, auf das dämonische Gegentheil der Gotteskindschaft. Wie wir 2, 29. gelesen haben, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ (Gott) γεγέννηται, so finden wir hier die ent-

1) 1 Joh. 3, 5. ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ. Mit Recht sind *Düsterdieck* und *Huther* neuestens von der Erklärung *de Wette's* u. A. abgewichen, welcher das αἴρειν vom Tragen der Sünden verstehen wollte (vgl. Ev. Joh. 1, 29.). Das Wort heisst hier vielmehr *wegnehmen*, wie in dem Sprachgebrauch der LXX.

gegengesetzte Behauptung ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (3, 8.). Und wie das Thun der Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit Gottes (2, 29.), mit der Heiligkeit und Sündlosigkeit Christi in Zusammenhang gebracht wird (3, 3. 5.), so wird die Sünde dagegen als das eigentliche Wesen des Teufels dargestellt (3, 8.). Die Worte ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει, setzen ja nach jeder natürlichen Erklärung bei dem Teufel den Anfang des Sündigens mit dem Anfang seines Wirkens ganz gleich [1]). Daher sind es die Werke des Teufels, deren Zerstörung der Zwek der Erscheinung des Sohnes Gottes ist. Und wie der aus Gott Gezeugte durch das ihm unveräusserlich einwohnende göttliche σπέρμα wirklich über die Sünde erhoben ist, weil derselbe nicht sündigen kann, weil er aus Gott gezeugt ist: so findet die entsprechende Nothwendigkeit des Sündigens auch bei den Teufelskindern statt. Die Heiligkeit oder Sündhaftigkeit des Wandels ist also überhaupt das Kennzeichen, ob Jemand zu den τέκνα τοῦ θεοῦ oder zu den τέκνα τοῦ διαβόλου gehört. Wer die Gerechtigkeit nicht vollbringt und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott (3, 9. 10.). Die Bruderliebe, welche von Anfang an in den christlichen Gemeinden als Gebot besteht, bildet endlich einen sehr bezeichnenden Gegensatz gegen den dämonischen Bruderhass Kain's, mit welchem die vorchristliche Geschichte begann. Kain ist die erste Erscheinung des teuflischen Wesens in der Menschheit, weil er ἐκ τοῦ πονηροῦ war, und dieses Teuflische seines Wesens durch die Bosheit seiner Werke (ὅτι τὰ

---

1) Freilich sucht die neuere Schriftauslegung hier noch immer ein eigentlich böses Wesen von dem Teufel fern zu halten. De Wette bezieht das ἀπ' ἀρχῆς zwar richtig nicht auf den Fall des Teufels (wogegen Ev. Joh. 8, 44.), wohl aber unrichtig auf die Sünde in der Menschheit. Da nun de Wette das Sein der Sünde in der Menschheit für gleichbedeutend mit dem Sein der Sünde überhaupt hält, so macht er eigentlich den Menschen anstatt des Teufels zum Anfänger der Sünde. Während Düsterdieck (a. a. O. II, S. 135 f.) zu keiner rechten Klarheit kommt, erkennt Huther wenigstens richtig den Anfang der Sünde in dem Teufel, der sie nicht von anderswoher, sondern aus sich selbst hat. Wie kann man sich aber ein Wesen, welches ohne äussern Antrieb vom Anfang seines Wirkens an sündigt, anders als mit einem von Hause aus bösen Wesen vorstellen?

ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν) und den Hass gegen die gerechten Werke seines Bruders bethätigte. Ein principieller, metaphysischer Dualismus spricht sich hier so deutlich aus, dass er auch von den neueren Auslegern nicht ganz verkannt werden konnte [1]).

Dritter Haupttheil, 1 Joh. 3, 13—5, 12.

An die principielle Darlegung der Gottes- und der Teufelskindschaft innerhalb der Menschheit schliesst sich nun die praktische Anwendung der obigen Erörterungen an, oder der Verfasser lenkt wieder in die Ermahnung ein, mit welcher er begonnen hatte (3, 13—5, 12.). Und zwar ist es zunächst das Sittliche, die Bruderliebe, welche er in's Auge fasst (3, 13—24.). Dann macht sich wieder das Dogmatische, der rechte Glaube geltend (4, 1—6.); aber auch die Liebe tritt noch einmal hervor (4, 7—21.), endlich der Glaube (5, 1—12.). Nur ist bei diesem wechselnden Hervortreten von Liebe und Glauben der innige Zusammenhang nicht zu übersehen, welcher hier immer zwischen Beiden festgehalten wird.

Ist die Liebe das Kennzeichen der Gotteskinder, so steht ihr der Hass der Welt, des ungöttlichen κόσμος gegenüber. Aber der Christ trägt das Bewusstsein in sich, durch die Liebe vom geistigen Tode zum wahren Leben erhoben zu sein. Ausserhalb der Liebe ist Tod; wer seinen Bruder hasst, ist ein Menschenmörder, und desshalb vom wahren Leben ausgeschlossen (3, 13—15.). Nach dem Vorbilde der Liebe Christi soll auch der

1) Lücke sagt z. d. St.: „Nach Joh. ist, da ἔργα nicht von den Opfern, sondern der Handlungsweise überhaupt zu verstehen ist, die Ursach des Mordes der rein teuflische Hass, womit der Böse (ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν) den Guten (τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια) verfolgt, weil zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist. Diese Deutung ist ganz im Geiste der Johanneischen κρίσις zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels". Auch Düsterdieck (a. a. O. II, S. 163 f.) streift hier an das Richtige an: „Kain war aus dem Bösen, sagt der Apostel, und bethätigte dies durch seinen Brudermord; insbesondere am Nichtlieben oder Lieben werden die, welche aus dem Teufel sind oder aus Gott geboren sind, offenbar. Die sündhafte und insofern teuflische Beschaffenheit des Kain äusserte sich naturgemäss in jener Spitze der Ungerechtigkeit."

Christ sogar das Leben für die Brüder aufopfern, Wohlthätigkeit ausüben, kurz in That und Wahrheit lieben (3, 16—18.). Eben daran wird ein Jeder sein εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας, seine Gotteskindschaft erkennen und sein Gewissen vor Gott beruhigen, weil Gott, mit welchem man durch die Gotteskindschaft so innig als möglich verbunden ist, grösser ist als das subjektive Gewissen, welches ihn in einzelnen Fällen verurtheilt [1]). In der auf diese Weise vermittelten Gewissensruhe wird man also Zuversicht gegen Gott haben und die Erfüllung der Gebete erreichen. Die Bedingung ist nur, dass man die Gebote Gottes erfüllt, und zu denselben gehört namentlich die Liebe der Christen unter einander, neben welcher V. 23. auch schon der ächte christliche Glaube erwähnt wird (3, 19—24.). — Hiermit ist der Uebergang zu einer Mahnung und Warnung in Betreff des ächten Glaubens gemacht, und dieselbe war noch näher gelegt durch die Erwähnung des christlichen Geistes, aus welchem man die Gemeinschaft mit Gott erkennt (3, 24.). Man soll nur nicht jedem Geiste glauben, sondern die Geister prüfen, ob sie wirklich aus Gott sind. Denn viele falsche Propheten sind in die Welt ausgezogen; in dem Gegensatz der rechtgläubigen Christenheit und der Irrlehrer stehen sich die Aeusserungen des göttlichen und des antichristischen Geistes gegenüber, welche sich eben durch diese

1) Die schwierige Stelle 1 Joh. 3, 20. erklärt sich ganz einfach, wenn man das doppelte (ähnlich wie Eph. 2, 11. 12. wiederholte) ὅτι in der Bedeutung weil fasst. Dann darf man aber nicht mit Lücke die Heiligkeit und Allwissenheit Gottes hineinlegen, vor welcher es für das anklagende Gewissen keine Beruhigung gebe. Eine solche declaratio e contrario wird mit Recht von Düsterdieck a. a. O. II, S. 222 f. bestritten. Man braucht aber auch nicht mit Lachmann und Huther ὅτι ἐὰν zu lesen, sondern kann die gewöhnliche Lesart sehr wohl festhalten. Hier scheint mir Hr. Düsterdieck den richtigen Weg eingeschlagen zu haben, indem er den Gedanken, dass Gott grösser ist als unser eigenes Herz und Alles erkennt, als den Trostgrund zur Beruhigung des Herzens auffasst. Ein solcher Trostgrund ist aber ganz undenkbar, wenn man nicht eben die substanzielle Fassung der Gotteskindschaft, welche unserm Briefe zum Grunde liegt, als Vermittelung annimmt. Auch das Strafurtheil des Gewissens über einzelne Vergehungen verschwindet gegen das Bleibende der Wesensgemeinschaft mit Gott.

Aeusserungen zu erkennen geben. Der Geist, welcher aus Gott ist, bekennt, dass Jesus im Fleische gekommen ist, und jeder Geist, welcher das nicht bekennt, gehört dem Antichrist an, welcher in gewissem Sinne schon in der Welt ist [1]). Ungeachtet des eingetretenen und noch bevorstehenden Kampfes dürfen die Rechtgläubigen schon jetzt das Bewusstsein des Sieges haben, weil der in ihnen Wirkende grösser und mächtiger ist, als der in der Welt Wirkende. Die Irrlehrer gehören dem *κόσμος* an, reden daher *ἐκ τοῦ κόσμου* und finden Gehör bei dem *κόσμος*, während die Rechtgläubigen aus Gott stammen, bei den Gott Erkennenden Gehör, und nur bei denjenigen, welche nicht aus Gott sind, Verwerfung finden. In allem diesem gibt sich der Geist der Wahrheit und der Lüge kund (4, 1—6.). — Je unzertrennlicher aber der wahre Glaube mit der ächten Liebe zusammenhängt, je mehr Glauben und Liebe in der Einheit der göttlichen *ἐντολή* zusammenfallen (3, 23.), desto begreiflicher ist es, dass unser Brief sich sogleich wieder nach der Seite der Liebe hinwendet. Die Liebe ist um so nothwendiger, weil sie aus Gott ist, weil die Gotteskindschaft und die Erkenntniss Gottes sich in ihr kund gibt. Mit dem Fehlen der Liebe ist auch das Fehlen der wahren Erkenntniss Gottes verbunden, welcher nach seinem wahren Wesen Liebe ist und diese Liebe in der Sendung seines eingebornen Sohns zur Sühnung der Sünden thatsächlich bewiesen hat (4, 7—10.). Hat nun Gott in dem Erlösungswerke seine Liebe bewiesen, so sollen die Christen durch Liebe unter einander die Liebe des unsichtbaren Gottes erwiedern. In dieser Weise wird ihre Gemeinschaft mit Gott ver-

1) 1 Joh. 4, 3 kann die alte L.A. *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* immer noch neben der gewöhnlich vorgezogenen *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* in Frage kommen. Sie findet sich ja bei Tertullian (adv. Marc. V, 16), Irenäus (adv. haer. III, 16, 8), auch bei andern Kirchenvätern und in den Handschriften, welche Sokrates HE. VII, 32. erwähnt. Das *λύειν τὸν Ἰησοῦν* ist die gnostische Lehre von einer Doppelpersönlichkeit Jesu oder von der äusserlichen und vorübergehenden Vereinigung des göttlichen Christus mit dem Menschen Jesus. Insofern bildet diese Lehre auch einen passenden Gegensatz gegen die fleischliche Erscheinung Christi, weil die Leiblichkeit nur dem Menschen Jesus zugerechnet ward.

mittelt, welche durch die Mittheilung des göttlichen Geistes verbürgt wird (4, 11—13.). Jene in der Sendung des Weltheilands erwiesene Liebe kann der Verfasser aus eigener Anschauung bezeugen (4, 14. *καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν*). Wer sie also durch das Bekenntniss Jesu als des Sohnes Gottes anerkennt, bleibt in der Gemeinschaft mit Gott. So ist die Liebe Gottes gegen uns [1]) ein Gegenstand der Erkenntniss und des Glaubens der Christen, und weil Gott die Liebe ist, hält man nur in der Liebe die Gemeinschaft mit ihm fest. Ihre Vollendung hat diese Liebesgemeinschaft, welche eben wegen ihrer Gegenseitigkeit *ἡ ἀγάπη μεθ᾽ ἡμῶν* genannt zu sein scheint [2]), eben darin, dass man mit der schon 2, 29. angedeuteten Zuversicht dem Tage des Gerichts entgegensehen kann. Und diese Zuversicht hat darin ihren Grund, *ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ*, d. h. weil Christus und die Gläubigen in gleicher Weise als die siegreiche Macht in der Welt sind [3]). Ist die Vollendung der Liebe diese Zuversicht am Tage des Gerichts, so ist die christliche Liebe schon jetzt über die niedrige Furcht völlig erhaben (4, 14—18.). Alles dieses wird noch einmal in der Ermahnung zur Bruderliebe zusammengefasst (4, 19—21.). — Endlich geht die Ermahnung wieder mehr auf den von der

1) das *ἐν ἡμῖν* 1 Joh. 4, 16 erklären Düsterdieck u. Huther richtig von dem Gegenstande, an welchem die Liebe haftet.

2) Gewöhnlich zieht man freilich V. 17 *μεθ᾽ ἡμῶν* zu dem Verbum, als bezeichne es, wie de Wette sagt, den Wirkungskreis oder Wohnort der Liebe, die christliche Gemeinschaft. Würde man denn aber nicht wohl *ἐν ἡμῖν* (wie V. 16.) erwarten dürfen? Ich ziehe es daher vor, nach den Erörterungen Winer's (Gramm. §. 19, 2.) über das Fehlen des Artikels in solchen Fällen *ἡ ἀγάπη μεθ᾽ ἡμῶν* zu verbinden, als Bezeichnung der Liebe, welche Gott mit den Christen verbindet. Aehnlich Huther.

3) So glaube ich, namentlich mit Rücksicht auf 4, 4. (*ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*) diese vielversuchten Worte V. 17. verstehen zu müssen. Es ist nicht statthaft, das *καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν* anders zu fassen als das *ἡμεῖς ἐσμεν*. Auch stellt man die Gleichartigkeit der Vergleichung nicht her durch die gewöhnlichen Ergänzungen: „weil Christus voll Liebe (3, 16.) oder heilig ist.“ Die Vergleichung ergibt sich viel einfacher in der angegebenen Weise, vgl. auch 5, 4.

ächten Liebe unzertrennlichen Glauben ein. Auch der Glaube an die Messiaswürde Jesu ist (wie die Liebe, V. 4, 7.) eine Erweisung und Aeusserung der Gotteskindschaft, und die Liebe gegen Gott als geistigen Erzeuger schliesst die Liebe gegen alle aus ihm Erzeugten, oder gegen die Gotteskinder in sich [1]). Die Liebe gegen die Kinder Gottes erkennt man aber aus der Erfüllung der Gebote Gottes. Und diese Erfüllung ist für die aus Gott Gezeugten nicht schwer, weil sie den Sieg über die Welt in sich tragen. Dieser Sieg ist der christliche Glaube, der Glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist (5, 1—5.). Der Glaube an Christum enthält nun in seiner ächten, unverfälschten Gestalt Dreierlei in sich. Als Christus ist Jesus nicht blos im Wasser (der Taufe), sondern auch im Blute (der Kreuzigung) gekommen. Dazu kommt drittens das Zeugniss des Geistes in der christlichen Gemeinde, welcher die Gewissheit seines Zeugnisses in sich selbst trägt. Das ist der einfache Sinn der so vielfach erklärten Stelle 1 Joh. 5, 6.: *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι᾿ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ᾿ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* Neuestens ist auch Huther der Ansicht beigetreten, dass durch *ἔρχεσθαι δι᾿ ὕδατος* die beiden Momente in dem Leben Jesu bezeichnet werden, die ihn als Christus beurkundeten, die an ihm vollzogene Taufe und sein Erlösungstod [2]). Das dreifache Zeugniss läuft endlich auf Eins hinaus, auf das Zeugniss Gottes über seinen Sohn, welches der Glaubende sich

---

1) 1 Joh. 5, 1. *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.*

2) Nur darin muss ich von Huther abweichen, dass ich in den Worten *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* das *ὅτι* nicht in der Bedeutung weil, sondern in dem Sinne dass fasse, so dass wir ein Selbstzeugniss des Geistes erhalten. Man wende nicht ein, der Apostel wolle in diesem Zusammenhang nicht hervorheben, dass der Geist die Wahrheit sei, sondern dass Jesus der Sohn Gottes sei. Dass der Geist die Gottessohnschaft Christi bezeugt (vgl. 1 Kor. 12, 3. Offb. Joh. 19, 10.), versteht sich gewiss mehr von selbst. Wohl aber verdiente es eine besondere Hervorhebung, dass das Zeugniss des Geistes die unzweifelhafte Gewissheit seiner selbst in sich trägt.

aneignet, während der Ungläubige Gott zum Lügner macht. In seiner höchsten Spitze ist das Zeugniss Gottes die durch den Glauben und die Gemeinschaft mit dem Sohne vermittelte Beseligung des ewigen Lebens (5, 6—12.).

Der Schluss, 1 Joh. 5, 13—21.

Hiermit ist das Wesen der Gotteskindschaft nach seiner doppelten Seite, der praktischen und der theoretischen, vollständig durchgeführt und der Verfasser kann nun zum Schluss den Zweck seines Schreibens wieder zusammenfassen. Er hat geschrieben, um das Bewusstsein zu erwecken, dass man in dem Glauben an den Namen des Sohnes Gottes alles Höchste erreicht hat, ewiges Leben und Zuversicht der Gebetserhörung (5, 13—15.). Zieht sich nun aber der Gegensatz gegen Verirrungen in Lehre und Leben durch den ganzen Brief hindurch, so wird man hier noch ermahnt, von jener Gebetserhörung auch für den irrenden Bruder Gebrauch zu machen, es sei denn, dass er gar in Todsünden verfallen ist (5, 16. 17.). In dem Bewusstsein der wahren Gotteskindschaft hat man ferner auch die Gewissheit, über die Sünde und dem Teufel erhaben zu sein, also auch über die ganze Welt, welche in der Macht des Bösen liegt (5, 18—19.). Endlich hat man auf dieser Stufe auch die Gewissheit, dass der Sohn Gottes durch die von ihm ausgehende Gesinnung die Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes vermittelt hat, und dass der Gott, in dessen Gemeinschaft man durch Christum eingetreten ist, der Wahrhaftige ist. Um so mehr soll man sich vor dem Götzendienst hüten (5, 20. 21.).

Werfen wir einen Blick auf den Verlauf des ganzen Briefs zurück, so lässt sich die Einheit des Grundgedankens und die Stetigkeit des Fortschritts bei schärferer Betrachtung nicht verkennen. Freilich ist diese Einheit noch immer nicht recht anerkannt worden. Fand doch noch Dr. Lücke, welchem wir in neuerer Zeit den ersten bedeutenden Commentar über diesen Brief verdanken, in demselben so wenig einen strengern Gedankengang, dass er den ganzen Inhalt in zehn kleinere Abschnitte zerlegte, welche nur ganz lose an einander gereihte Gedanken-

gruppen bilden sollen [1]). Etwas mehr kam die Einheit des Schreibens schon bei de Wette zur Anerkennung, welcher ausser der Einleitung 1, 1—4. wenigstens nur drei Ermahnungen unterschied, in welchem nach einem ziemlich gleichen Schema der praktische, auf die sittliche Vollendung der Leser in der Liebe und dem Glauben gehende Hauptgedanke des Briefs behandelt werde, nämlich 1, 5—2, 28, 2, 29—4, 6; 4, 7—5, 21. Von einem stetigen Fortschritt und strengern Zusammenhang ist aber auch bei de Wette noch nicht die Rede [2]). Düsterdieck hat den Gedankengang zwar mehr zu vereinfachen gesucht, aber auch den Gegensatz gegen die Irrlehrer so sehr zurückgestellt, dass der geschichtliche Hintergrund des Schreibens nicht zu seinem Rechte kommt (a. a. O. I, S. XVII f.). Aus dem Eingang ergebe sich als der Zweck des Briefs: dass in der Gemeinschaft mit Gott und Christo die selige Gemeinschaft der Leser vollendet werde. Es komme also darauf an, die Leser in dieser Gemeinschaft zu befestigen. Das geschehe durch eine zwiefache Paraklese, welche in den zwei einander durchaus ähnlichen Haupttheilen des Briefs (1, 5—2, 28. u. 2, 29—5, 5.) enthalten sei. Das Thema des ersten Theils werde 1, 5. ausgesprochen: „Gott ist Licht und keine Finsterniss in ihm", wesshalb die Gemeinschaft mit ihm ein Wandeln im Lichte sei. In dem zweiten Haupttheil werde das Thema ebenfalls gleich anfangs 2, 29. ausgesprochen: „Gott ist gerecht", oder in praktischer Wendung: „Wer die Gerechtigkeit thut, der ist aus Gott geboren" (3, 3 f. 4, 6 f. 5, 1 f.). Allein die Unmöglichkeit, den eigentlichen Inhalt des Briefs bereits mit 5, 5. abschliessen zu lassen, musste schon dem folgenden Bearbeiter einleuchten. Huther unterscheidet daher nicht zwei, sondern drei Haupttheile. Nach der Einleitung 1, 1—4. sollen drei Gedankengruppen folgen,

---

1) In der 2ten Auflage seines Commentars über die Briefe des Johannes, 1836. S. 43 f.

2) Reuss geht in der Verwerfung jedes bestimmten Plans wohl am weitesten: „Ein Plan liesse sich in dem Büchlein nur mit Mühe und auf Kosten der aus dem Herzen fliessenden Einfachheit des Gedankengangs nachweisen" (Geschichte der heil. Schriften des Neuen Test. §. 227. S. 217.).

nämlich 1, 5—2, 28.; 2, 29—46.; 4, 7—5, 17. Und diese Gedankengruppen sondern sich dadurch von einander ab, dass im Anfange einer jeden gleichsam der Accord angeschlagen werde, der, mehr oder weniger vernehmlich, bis zum Ende derselben forttöne. An der Spitze der ersten Gruppe stehe der Satz: Gott ist Licht, also muss der Christ im Lichte wandeln, an der der zweiten: Christus (oder Gott) ist gerecht, also muss der Christ die Gerechtigkeit thun, an der der dritten: Gott ist die Liebe, also muss der Christ lieben. Es fragt sich nur, ob in dieser Weise wirklich ein strengerer Gedankengang erreicht sei, und ob die von Huther selbst anerkannte polemische Beziehung auf gnostische Irrlehrer nicht einen weit bedeutendern Einfluss auf den Fortschritt der Gedanken ausgeübt haben sollte.

Ist die oben entwickelte Auffassung des Gedankengangs begründet, so zieht sich ein und derselbe Grundgedanke durch den ganzen Brief hindurch, nämlich die Befestigung der Christenheit in der ächt christlichen Gemeinschaft nach ihren beiden Seiten, nach Glauben und Leben, im Gegensatz gegen gnostische Verirrungen in Lehre und Leben. Nach dem Eingang 1, 1—4. wird dieser Grundgedanke zunächst als einfache Mahnung und Warnung ausgeführt (1, 25—2, 27.). Dann wird diese Mahnung dadurch unterstützt, dass der Gegensatz der Rechtgläubigen und der Irrlehrer auf seine metaphysische Wurzel, auf den Gegensatz der Gottgezeugten und der Teufelskinder zurückgeführt wird (2, 28—3, 12.). Und dieser Begriff der Gottes- und der Teufels-Kindschaft liegt auch der ausführlichen Mahnung noch zum Grunde, in welche der Brief 3, 13—5, 12. wieder einlenkt (vgl. 3, 19. 20. 4, 4. 6. 7. 5, 1. 2. 4.). Der Schluss (5, 13—21.) fasst die Ermahnung des ganzen Briefs noch einmal kurz zusammen.

II. Die beiden kleinern johanneischen Briefe.

Von den beiden kleinern johanneischen Briefen ist der zweite nach Form und Inhalt dem ersten am meisten verwandt. Freilich würde schon von vornherein ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Briefen stattfinden, wenn die gewöhnliche Annahme haltbar wäre, dass die *Κυρία*, an welche nebst ihren Kindern

der Brief gerichtet ist, eine wirkliche christliche, mit Söhnen und Töchtern gesegnete Matrone, gewesen sei. Dann würden wir hier statt des weiten Leserkreises der ganzen rechtgläubigen Christenheit, den wir in diesem ersten Briefe entdeckten, den sehr engen Leserkreis einer einzelnen christlichen Familie anzuerkennen haben. Allein der ganze Inhalt des Briefs ist mit dieser durch Lücke, de Wette: Brückner u. A. vertretenen Annahme schlechterdings nicht zu vereinigen. Eine einzelne, sonst nicht weiter bekannte christliche Familie kann doch unmöglich von allen Christen geliebt werden (V. 1.). Es nimmt sich ferner schon merkwürdig aus, dass einer einzelnen Familie nachgerühmt wird, sie enthalte die Wahrheit bleibend in sich (V. 2.), dass der Verfasser unter ihren Gliedern nur Einigen das Zeugniss eines Wandels in der Wahrheit ausstellt (V. 4.), obwohl er an Alle schreibt, dass er an diese Familienglieder V. 5. das Gebot der gegenseitigen Liebe richtet, welches sie von Anfang an gehört haben (V. 6.). Und was soll man vollends von dem Schlussgruss V. 13. denken, wo die Kinder einer auserwählten Schwester grüssen? Ist auch hier wieder eine christliche kinderreiche Matrone vorzustellen? Man darf es dem alten Hieronymus wahrlich nicht verdenken, dass er die *Κυρία* als symbolische Bezeichnung der christlichen Kirche mit den geistigen Kindern, welche sie geboren, auffasste [1]). Und man kann sich nicht wundern, dass neuestens auch Huther auf diesem Wege zu einer bestimmtern Anschauung von den Lesern des Briefs zu gelangen versucht hat. Nur denkt derselbe nicht an die ecclesia christiana überhaupt, sondern an eine einzelne Christengemeinde, und unterstützt diese Ansicht durch die treffende Bemerkung, dass Johannes, wenn *κυρία* hier Eigenname wäre, geschrieben haben würde, *κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ* (vgl. 3 Joh. V. 1. Philem. V. 1.), wogegen die von Lücke angezogene Stelle 1 Petr. 1, 1. gewiss nichts beweist, weil *παρεπιδήμοις* kein Eigenname ist. Sollte eine christliche Gemeinde symbolisch bezeichnet werden, so konnte das kaum passender als durch einen

1) Epi. 123. ad Ageruchiam, Opp. ed. Vollars. I, p. 909. Vgl. auch Baur Theol. Jahrb. 1848, S. 329 f.

Namen geschehen, welcher das innige Verhältniss der Gemeinde zu ihrem κύριος ausdrückt, auf welchem Wege ja auch das Wort Kirche entstanden ist. Nur Eines möchte hier noch hinzuzufügen sein. Huther hebt mit Recht den Mangel jeder individuellen Bezugnahme auf eine einzelne Person hervor. Gilt dasselbe aber nicht auch von jeder speciellen Beziehung auf eine einzelne Christengemeinde? Zwar wird schon V. 1 gesagt, dass die κυρία nicht nur von dem Verfasser, sondern auch von Allen, welche die Wahrheit erkannt haben, geliebt werde. Konnte das aber nicht auch von jeder irgend bedeutenden Christengemeinde gesagt werden? Ferner lesen wir V. 4, dass der Verfasser unter den Kindern der κυρία Einige gefunden hat, die in Wahrheit wandeln. Aber in welcher Christengemeinde sollten wohl Alle den Weg der Wahrheit verlassen haben? Erst am Schluss kommen wieder scheinbare Kennzeichen einer bestimmten Gemeinde vor, wenn der Verfasser die Hoffnung ausspricht, seine Leser bald mündlich anreden zu können, und den Gruss von einer Schwestergemeinde bestellt (V. 12. 13). Allein unter der letztern verstehen wir am natürlichsten, wenn wir uns an das bei 1 Joh. 1, 3 Ermittelte halten, den Sprengel oder die Gemeinde der persönlichen Wirksamkeit des Verfassers, und wenn er nun einmal über denselben hinauskommen wollte, so braucht es auch noch gar keine einzelne Gemeinde gewesen zu sein, nach welcher er sich die Reise vornahm. Obgleich die κυρία gewiss eine Einzelgemeinde ist, so findet sich doch nichts, was nicht auf jede beliebige christliche Gemeinde vollkommen passte.

Auf diesem Wege haben wir auch für den zweiten Brief ziemlich denselben Leserkreis gewonnen, wie für den ersten. Dort war es die ganze rechtgläubige Christenheit, an welche der Verfasser dieselbe Ansprache schriftlich richtete, durch welche er bereits im Kreise seiner persönlichen Thätigkeit gewirkt hatte. Hier wendet er sich gleichfalls von dem Gemeindekreise, welchem er persönlich angehört (2 Joh. V. 13), an eine fremde Christengemeinde, und zwar mit einem Schreiben, welches auf jede beliebige Gemeinde passte. Also hat er auch hier, nur in anderer Weise, die ganze rechtgläubige Christenheit im Auge. Daher ist es ganz dasselbe, nur in der kürzesten Fassung, was der zweite

Brief enthält. Ganz ebenso, wie 1 Joh. 2, 7 f. der ganzen Christenheit das alte Gebot der Bruderliebe auf's Neue eingeschärft wird, geschieht es mit dem angegebenen Unterschiede auch 2 Joh. V. 5. 6. Und mit dieser Ermahnung steht auch hier die Warnung vor Irrlehrern in unmittelbarem Zusammenhang, welche gleichfalls als antichristliche Leugner der fleischlichen Erscheinung Christi geschildert werden. Eigenthümlich ist nur das völlige Verbot jeder Gemeinschaft der Rechtgläubigen mit diesen Irrlehrern, welche man nicht nur nicht in das Haus aufnehmen, sondern nicht einmal einer Gemeinschaft des Grusses würdigen soll.

Dagegen scheint sich der dritte johanneische Brief sehr weit nach Inhalt und Form von dem ersten zu entfernen. Der „Aelteste“ schreibt hier an eine bestimmte Person, den Cajus, und beginnt auch ganz persönlich mit dem Ausdruck der Freude, dass Cajus in der Wahrheit wandle (V. 2—4). Derselbe wird ferner wegen seiner Gastfreundschaft gegen diejenigen belobt, welche für den Christennamen ausgezogen sind, um unentgeltlich unter den Heiden zu wirken (V. 5—7). Die gastfreundliche Aufnahme solcher Evangelisten spricht der Verfasser V. 8 als Grundsatz aus [1]), und in diesem Sinne will er auch schon an die Gemeinde (welcher Cajus angehörte) geschrieben haben. Allein sein Rath ist von dem hochmüthigen Diotrephes nicht anerkannt worden, welcher nicht bloss böse Gerüchte über die Person des Verfassers verbreitet, sondern auch die Aufnahme der im Dienste des Worts reisenden Brüder verhindert hat (V. 9. 10). Mit offenbarer Rücksicht auf dieses böse Beispiel wird Cajus vor der Nachahmung des Bösen gewarnt (V. 11), und es wird ihm ein gewisser Demetrius mit allem Nachdruck eines apostolischen Zeugnisses offenbar zu derselben Aufnahme empfohlen, welche Diotrephes den reisenden Evangelisten versagt hatte [2]).

---

1) Die Evangelisten sind offenbar aus dem Gemeindekreise des Aeltesten, der hier schreibt, ausgegangen, wie man aus der Erwähnung V. 5 sieht, dass sie ihre gute Aufnahme bei Cajus vor der Gemeinde bezeugt haben. Derselbe wird hier noch erwähnt, diesen Reisenden auch das Geleit zu geben.

2) 3 Joh. V. 12. *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐ-*

Zum Schluss stellt der Verfasser wieder, zur Rechtfertigung der Kürze seines Schreibens, eine baldige persönliche Zusammenkunft mit Cajus in Aussicht, welchem Grüsse von Freunden an Freunde bestellt werden (V. 13—15).

Die geschichtlichen Verhältnisse, welche der dritte Brief, sei es in Dichtung oder in Wahrheit, voraussetzt, sind also ganz einfach folgende. Evangelisten oder Missionare des Christenthums waren aus dem unmittelbaren Gemeindekreise des Apostels in andere Gegenden ausgezogen, hatten hier gastfreundliche Aufnahme bei den christlichen Gemeinden zum Theil gefunden, zum Theil auch nicht. Ein gewisser Cajus wird wegen jener Gastlichkeit belobt und vor dem schlechten Beispiel eines ehrgeizigen Diotrephes gewarnt, welcher in seinem Wirkungskreise keine fremden Missionare dulden wollte. Endlich wird ihm zu ähnlicher Aufnahme ein gewisser Demetrius empfohlen.

B. Ergebniss über den Ursprung der johanneischen Briefe.

Die beiden ersten johanneischen Briefe lassen so deutlich den Gegensatz gegen christliche Irrlehrer hervortreten, dass eben dieser Gegensatz der sicherste Anhaltspunkt für die Ansicht von der Entstehung dieser Briefe ist. Fassen wir also die Irrlehrer und den Standpunkt unsers Verfassers näher in's Auge.

1. Die Irrlehrer.

Die Züge der Irrlehrer traten namentlich in dem ersten Briefe von selbst so bestimmt hervor, dass sie nur zu einem Ganzen vereinigt zu werden brauchen. Dass dieselben Gnostiker waren, sieht man schon aus 1 Joh. 2, 4. 3, 6 (vgl. 3 Joh. V. 11.) und besonders daraus, dass unser Verfasser den rechtgläubigen Christen so oft die Versicherung gibt, dass vielmehr sie die Erkenntniss Gottes (1 Joh. 2, 13. 14) und aller Dinge (1 Joh. 2, 20. 21) erreicht haben, dass die wahrhaft Gott Erkennenden auf sie hören (1 Joh. 4, 6). Es fragt sich nur, wie wir uns diese Gnostiker näher vorzustellen haben.

τῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν. καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν. Das ist offenbar ein Ausdruck apostolischen Selbstbewusstseins.

Wiederholt weisen unsere Briefe darauf hin, dass die bekämpften Gnostiker in ihrer einseitig theoretischen Richtung das Praktische, christliches Leben und christliche Sittlichkeit, vernachlässigten (1 Joh. 2, 4. 3, 6. vgl. 3 Joh. V. 11), dass sie der ächt christlichen Liebe fern standen (1 Joh. 4, 7. 8). Dem Vorgeben ihrer Gemeinschaft mit Gott entsprach der thatsächliche Wandel in Finsterniss oder Sündhaftigkeit nicht (1 Joh. 1,6), auch fehlten Erkenntniss und Bekenntniss der Sündhaftigkeit überhaupt (1 Joh. 1, 8. 10). Daher die Aufforderung zur Heiligung des Lebenswandels (1 Joh. 3, 3), die Warnung vor der Sünde als der wahren Ungesetzlichkeit (1 Joh. 3, 4). Ebenso weis't die wiederholte Einschärfung der Bruderliebe auf Vernachlässigung derselben hin (1 Joh. 2, 9. 3, 17 u. ö. 2 Joh. V. 5). — Alle diese Züge geben uns das treue Bild der bekannten Gnostiker des zweiten Jahrhunderts [1]). Wir haben hier ganz das eine von den beiden Extremen der Häresien, welche der alexandrinische Clemens (Strom. III, c. 5, p. 442) schildert, die gnostische Richtung, welche das Sittliche mehr oder weniger für gleichgültig hielt. Ist es nicht der beste Commentar zu 1 Joh. 2, 4 (ὁ λέγων Ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν ψεύστης ἐστίν), wenn derselbe Clemens Strom. III, c. 4, p. 439 von antitaktischen Gnostikern sagt: τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες, θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν? Und wenn die gnostisirenden Eklogen aus den Propheten unter den Werken desselben Kirchenvaters geradezu den Grundsatz aussprechen, dass nur der Glaubende die Sündenvergebung von aussen erhalte, während der Wissende kraft seiner Erhabenheit über die Sünde (ἅτε μηκέτι ἁμαρτάνων) dieselbe in sich selbst trage [2]): so ist das ja genau derselbe Grundsatz, welcher 1 Joh. 1, 8. 10 verworfen wird: ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν. — ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν. Muss es uns bei solchem Zusammentreffen nicht schwer werden, den Versicherungen der beiden neuesten

1) Wie ich schon früher in meiner Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis S. 346 nachgewiesen habe.

2) Eclog. Proph. §. 15, p. 993 der Potter'schen Ausgabe.

Ausleger [1]) Glauben zu schenken, dass solche Aeusserungen ohne jede bestimmte geschichtliche Veranlassung als rein moralische Ausführungen erklärlich seien?

Dasselbe Bild der gnostischen Häretiker des zweiten Jahrhunderts erhalten wir auch dann, wenn wir den Irrlehrern unserer Briefe auf dem Gebiete des Glaubens und der Lehre nachgehen. Dem Verfasser erscheinen sie in dieser Hinsicht als ganz antichristlich, als die vielen ἀντίχριστοι, welche dem Auftreten des Antichrist vorhergehen (1 Joh. 2, 18, vgl. 2 Joh. V. 7), als die falschen Propheten, in welchen der Geist des Antichrist bereits gekommen ist (1 Joh. 4, 1—3). Ihre Lehre gilt unserm Schriftsteller aber desshalb als so antichristlich, weil sie den Mittelpunkt des christlichen Glaubens, die Lehre von der Person Christi betrifft. Was kann antichristlicher sein, als die 1 Joh. 2, 22 gerügte Behauptung ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός? Irrlehrer, welche Jesu die Würde des Christus absprechen, scheinen ja ganz ausserhalb des Christenthums zu stehen, zu den ungläubigen Heiden und Juden zu gehören. Gleichwohl würde man sehr irren, wenn man die Irrlehrer unserer Briefe nicht einmal als christliche Häretiker ansehen wollte. Jedenfalls waren sie aus dem Schoose des Christenthums hervorgegangen (1 Joh. 2, 19), und ihre Lehre war immer noch verführerisch für die christlichen Gemeinden (1 Joh. 2, 26. 3, 7). Wie wäre für Christen noch eine besondere Prüfung derselben (1 Joh. 4, 1 f.) nöthig gewesen, wenn das Unchristliche dieser Lehre in der reinen Leugnung der Messiaswürde Jesu ganz offen vorgelegen hätte! So sehr wir nun auch die Absicht des Verfassers in Anschlag bringen müssen, die Irrlehre seiner Zeit so antichristlich als möglich darzustellen [2]): so hätte sich derselbe doch unmöglich so aus-

---

1) Düsterdieck a. a. O. I, S. XIV, Huther a. a. O. S. 10, während Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter S. 258 f.) diesen Sachverhalt ziemlich unbefangen anerkennt.

2) Vgl. Lücke in seinem Commentar S. 64 f.: »Man überzeugt sich bei genauerer Betrachtung der Stelle 1 Joh. 2, 19 f. leicht, dass Johannes hier die Irrlehre nur angreift durch Aufweisung ihrer antichristlichen Spitze und Consequenz, eine nähere Charakteristik ihres Inhalts aber gar nicht beabsichtigt.«

drücken können, wenn die Irrlehrer nicht wirklich in gewissem Sinne geleugnet hätten, dass Jesus der Christus sei. Näheren Aufschluss hierüber gibt uns schon die Hauptstelle 1 Joh. 4, 1 f. Das Kennzeichen der Rechtgläubigkeit wird hier ja in das Bekenntniss des im Fleische gekommenen Christus gesetzt. Demnach ist auch die entgegengesetzte Irrlehre zunächst nichts Weiteres als die Leugnung der fleischlichen Erscheinung des Christus (vgl. 2 Joh. V. 7). Diese Leugnung liessen sich aber nicht blos die strengen Doketen zu Schulden kommen, welche die ganze menschliche Erscheinung des Erlösers für blossen Schein erklärten; sondern auch diejenigen hielten das Fleisch von dem Christus fern, welche in dualistischer Weise den Erlöser in zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten auflösten, den himmlischen, leidensunfähigen Christus und den menschlichen Jesus, welcher von der Taufe bis zum Leiden das Werkzeug jenes höhern Christus geworden war, die Annahme einer solchen Doppelpersönlichkeit in dem Erlöser wird in der angeführten Stelle sogar ausdrücklich berücksichtigt, wenn 1 Joh. 4, 3 die alte L.A. *πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* die richtige sein sollte. Nahm man zwischen Jesus und Christus einen so bestimmten persönlichen Unterschied an, so traf man ja in gewissem Sinne mit der Behauptung der ungläubigen Juden zusammen, *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*, welche 1 Joh. 2, 22 den Irrlehrern beigelegt wird. Allerdings hat unser Verfasser hauptsächlich diese Irrlehre im Auge, welche er auch in der Hauptstelle 1 Joh. 5, 6 f. unverkennbar berücksichtigt[1]). Wenn er hier ausdrücklich bemerkt, dass der Erlöser (*Ἰησοῦς ὁ Χριστός*) nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut gekommen sei, so muss er nothwendig Gegner im Auge gehabt haben, welche nur die Taufe Jesu als die Ankunft des Messias ansahen und das Leiden des Kreuzestodes von dem leidensunfähigen Christus fern hielten.

---

1) Die richtige Erklärung dieser Stelle gibt schon Tertullian de bapt. c. 16: *Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur.* Aus der neueren Zeit vgl. Credner Einl. in das N. T. I, 2, S. 682, Neander Pflzg. und Leitung der chr. Kirche 4. Aufl. S. 642 f., mein Evang. und die Briefe Joh. S. 348 f.

Diese Ansicht über das Leiden Jesu, welches sich nur auf ihn als Menschen ohne den höhern Christus bezogen habe, war eine nothwendige Folge der so weit verbreiteten gnostischen Lehre von einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers. Wohl aber fassten alle Gnostiker, wenn sie nicht gleich Saturnin und Marcion die ganze Menschheit Jesu in blossen Schein verflüchtigten, die Taufe Jesu als den Moment der Herabkunft des göttlichen Aeon, des himmlischen Christus, auf seinen menschlichen Träger auf. In diesem Sinne feierten ja namentlich die Basilidianer die Taufe Jesu als die Epiphanie des Christusgeistes auf Erden [1]). Es ist also sichtlich die gewöhnliche Christologie der Gnostiker, welche in unsern Briefen als antichristliche Irrlehre bekämpft wird. Die andere, weniger verbreitete Gestalt der gnostischen Christologie war der reine Doketismus, die Lehre eines Saturninus und Marcion, dass die ganze Leiblichkeit und Menschheit des Erlösers blosser Schein gewesen sei. Diese Lehre tritt in unsern Briefen allerdings nicht so deutlich hervor, wie die dualistische Annahme einer Doppelpersönlichkeit. Köstlin [2]) und Huther (a. a. O. S. 10) konnten geradezu behaupten, dass die johanneischen Briefe auf diesen eigentlichen Doketismus, welchen die ignatianischen Briefe so entschieden bekämpfen, noch keine Rücksicht nehmen. Allein sollte nicht die Art, wie 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. V. 7 das Bekenntniss des im Fleische gekommenen Erlösers der Irrlehre gegenübergestellt, wie 1 Joh. 1, 1 die sinnliche Wahrnehmbarkeit der Erscheinung des Erlösers nachdrücklich hervorgehoben wird, darauf hinweisen, dass sich auch der strengere Doketismus der Gnostiker bereits in den ersten Anfängen geregt hatte, so gewiss derselbe noch nicht die Bedeutung erreicht haben kann, zu welcher er durch das Auftreten Marcion's gelangte?

Die Irrlehrer der johanneischen Briefe treffen also in Leben und Lehre so genau mit den bekannten Gnostikern des zweiten Jahrhunderts zusammen, dass die Vertheidiger der apostolischen Auffassung Alles aufbieten müssen, um doch auch wieder wesentliche Unterschiede der Irrlehrer von diesen Gnostikern wahrschein-

---

1) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. I, c. 21, p. 340.
2) Joh. Lehrbegr. S. 220 f.

lich zu machen. Es ist in neuerer Zeit namentlich Thiersch, welcher diesen Versuch gemacht hat, um die johanneischen Irrlehrer in eine frühere Zeit hinaufzurücken [1]). Doch ist es nur zweierlei, was dieser Geschichtschreiber der apostolischen Zeit als wesentlich unterscheidend hat hervorheben können. Das Erste ist der Umstand, dass die Irrlehrer nach 1 Joh. 4, 1 f. nicht nur als falsche Lehrer, sondern auch als falsche Propheten erscheinen, und als solche unter dem Einfluss von Irrgeistern standen, welche den heiligen Geist in allem Andern nachahmen konnten, bis auf das Bekenntniss des im Fleisch gekommenen Christus. Allein das Pseudoprophetische gehört nur der Auffassungsweise des Verfassers an und kann in keiner Weise einen Unterschied dieser Irrlehrer von den spätern Gnostikern begründen. Der Ausdruck *ψευδοπροφῆται* schliesst sich unverkennbar an die Reden Jesu Matth. 7, 15. 24, 11 an. Und gerade diesen Ausdruck bezieht ein Justin ohne Weiteres auf die gnostischen Irrlehrer seiner Zeit [2]). Warum soll also nicht auch unser Verfasser dasselbe gethan, in den gnostischen Irrlehrern die Erscheinung der von Jesu geweissagten falschen Propheten gesehen haben? Das Zweite, was Thiersch geltend macht, ist der Mangel einer ausdrücklichen Beziehung auf die gnostische Grundlehre von einem besondern Demiurgos für die Körperwelt. Die johanneischen Irrlehrer sollen einerseits

---

1) Die Kirche im apostol. Zeitalter S. 261 f., vgl. auch Huther a. a. O. S. 23.

2) Dial. c. Tr. c. 35, 82. Nach der erstern Stelle tragen die Gnostiker auch die Eingebungen böser Geister (*τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων*) vor, wie nach den johanneischen Briefen der Geist des Antichrist aus ihnen spricht. Das ist eben nur die rechtgläubige Auffassung der Häresien von Anfang an gewesen. So äussert sich schon der Brief des Jakobus 3, 15 über die *σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης* falscher Lehrer. Auch in den ignatianischen Briefen, ad Ephes. c. 18, ad Smyrn. c. 2 wird das dämonische Wesen der Häresien hervorgehoben, vgl. meine apostol. Väter S. 227. Bedenkt man, dass Justin (Apol. I, c. 26. 56) ausdrücklich alle Häresien als unmittelbare Anstiftungen der bösen Dämonen darstellt, und dass auch die clementinischen Homilien (III, 23 f.) die gnostische Häresie in die umfassende Allgemeinheit der falschen, weiblichen Prophetie einreihen: so sieht man vollends nicht den geringsten, auch nur scheinbaren Grund ein, die johanneischen Irrlehrer von den bekannten Gnostikern zu unterscheiden.

schon die beiden Hauptformen des gnostischen Doketismus in ihrer vollständigen Ausbildung vorgetragen, aber doch andererseits den letzten Schritt noch nicht gethan haben, welchen Thiersch in seiner Weise als die frevelhafte Lästerung des Schöpfers schildert. Bei Johannes komme noch nichts vor von der unheimlichen Lehre vom Demiurgos, und diese Thatsache sei ein schlagender Beweis für die Entstehung dieser Schriften im ersten Jahrhundert. In dieser Weise hat man sich freilich den Beweis sehr leicht gemacht, wenn man alle Lehren, welche in den kurzen Briefen nicht ausdrücklich bekämpft werden, auch als nicht vorhanden betrachtet. Es ist dann auch ein Leichtes, die Aechtheit der ignatianischen Briefe zu retten, weil sie gleichfalls nur den Doketismus der Gnostiker bekämpfen, ohne den ihm zu Grunde liegenden Dualismus der Geistes- und der Körper-Welt mit ihren besondern Gottheiten ausdrücklich zu erwähnen. Allein welche Bürgschaft haben wir dafür, dass die dualistische Christologie unserer Irrlehrer von der dualistischen Grundlehre der gnostischen Weltansicht unabhängig gewesen sein sollte? Was leistet uns dafür Gewähr, dass der gnostische Dualismus sich anfangs auf die Person des Erlösers beschränkt und erst später auf das Ganze der Weltansicht ausgedehnt habe? Dürfen wir den festen geschichtlichen Boden verlassen, um uns reinen Hypothesen über einen Gnosticismus *ante Gnosticos* hinzugeben? Die Lehre von einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers finden wir erst bei Cerinth zugleich mit der Annahme eines besondern Demiurgen der Körperwelt. Und wie beide Lehren nur der Ausdruck desselben Dualismus sind, welcher das Wesen des Gnosticismus ausmacht, so erscheinen sie auch bei Cerinth noch in einer so nackten, dürftigen Gestalt, dass wir nach aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit erst hier das erste Hervortreten jener beiden Lehren annehmen dürfen. Der Demiurg ist bei Cerinth noch ein untergeordneter Engel[1]), und das Verhältniss des himmlischen Christus zu dem Menschen Jesus ist noch so äusserlich, dass dieser ein natürlich erzeugter Mensch ist, ja

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1 und Epiphanius Haer. XXVIII, 1, auch Theodoret haeret. fab. II, 3.

vielleicht noch wie alle andern Gestorbenen in der Unterwelt die künftige Auferstehung erwartet [1]). Die innere Wahrscheinlichkeit, dass Cerinth der Urheber der gnostischen Lehre von einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers ist, wird noch erhöht durch das ausdrückliche, auch von andern Seiten bestätigte Zeugniss Hegesipp's, dass die Kirche bis zu den Zeiten Trajan's (also etwa bis zu dem Auftreten Cerinth's) tiefen Frieden genoss und ihre Jungfräulichkeit unbefleckt bewahrte, dass erst zu dieser Zeit die bösen Häresien offen hervortraten [2]). Steht das fest, so weisen uns die johanneischen Briefe schon in eine etwas spätere Zeit, weil sie nicht bloss bereits viele Irrlehrer dieser Art kennen (1 Joh. 2, 18 f. 4, 1 f. 2 Joh. V. 7), sondern auch die Ausscheidung derselben aus der kirchlichen Gemeinschaft grossentheils als geschehen voraussetzen (1 Joh. 2, 19 f. 2 Joh. V. 10 f.).

2. Der Verfasser.

Die Frage über den Verfasser würde sehr oberflächlich gefasst werden, wenn wir sie sogleich mit Beziehung auf die kirchliche Ueberlieferung untersuchen wollten. Das Erste, was wir wissen müssen, ist vielmehr, wie sich der Verfasser, ganz abgesehen von der kirchlichen Ueberlieferung, in den Briefen selbst darstellt, und auch hier ist die Hauptfrage nicht, ob er sich als den Apostel kundgibt oder nicht, sondern vielmehr, welche Stellung er im Verhältniss zu seinen gnostischen Gegnern

1) Ganz bestimmt sagt dieses Epiphanius Haer. XXVIII, 6 und es wäre an sich kein Grund seine Angabe zu bezweifeln. Der obere Christus hatte zwar vor dem Leiden seinen menschlichen Träger verlassen (vgl. Theodoret a. a. O.), aber um so mehr konnte er nun die Erscheinungen des Auferstandenen bewirken. Doch sagen die Philosophumena Orig. VII, 33, p. 257. X, 21, p. 328 zu bestimmt aus, dass nach der Lehre Cerinths zwar der Christus sich vor dem Leiden von Jesu trennte, dass aber gleichwohl Jesus auferweckt wurde.

2) Bei Eusebius K.G. III, 32. IV, 22. Was hilft es, wenn Thiersch a. a. O. S. 315 f. dieses ihm unbequeme Zeugniss durch die Behauptung beseitigt, dass es sich nur auf die Gemeinde von Palästina beziehe! Ist es etwas anders, als die reinste Willkür, der ἐκκλησία, von welcher Hegesippus spricht, diese Beschränkung zu geben? Im Uebrigen vgl. meine apostol. Väter S. 238 f.

einnimmt. Dieser Gegensatz ist es jedenfalls, in welchem wir das Innere und Geistige seiner Persönlichkeit erkennen, und erst dann ist die weitere Frage zu besprechen, ob er sich den äussern Vorzug apostolischer Würde beilegt oder nicht.

So entschieden nun der Verfasser der Briefe auch den Gnosticismus bekämpft, so eifrig er eine Gnosis verwirft, welche in dem Bereich des subjectiven religiösen Lebens den Zusammenhang des Wissens mit der Sittlichkeit, in dem Bereiche des objectiven christlichen Glaubens die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person des Erlösers aufgehoben hatte: so ist doch sein Verhältniss zu den gnostischen Gegnern keineswegs ohne alle Berührungen. Das wahre Christenthum gilt auch ihm als die höchste Erkenntniss Gottes (1 Joh. 2, 13 f. 20 f. 27. 4, 7. 5, 20. 2 Joh. V. 1), welche aus der Einwohnung des göttlichen Geistes hervorquillt (1 Joh. 2, 20. 27, 4, 2, vgl. 5, 6 f.). Eine solche Erkenntniss der göttlichen Dinge, die aus der Erfüllung durch den Gottesgeist hervorgeht, kennt nun zwar schon Paulus (1 Kor. 2, 10 f.). Allein bei Paulus schreibt sich dieser Antheil der Christen an dem göttlichen Geiste erst von ihrem Eintritt in das Christenthum durch Glauben und Taufe her[1]. Ist der Eintritt des göttlichen πνεῦμα in den Menschen auch in unsern Briefen nur so vorzustellen? Allerdings nach der einen Seite, sofern der Geist 1 Joh. 20. 27 als die höhere Salbung, das χρίσμα bezeichnet wird, welches in dem Taufritus der alten Zeit auch einen äussern Ausdruck fand[2]). Der Geist wird aber andererseits auch ein σπέρμα, ein Same genannt, welcher in dem aus Gott Gezeugten, der wegen dieser höhern Geburt nicht sündigen kann, bleibend einwohnt (1 Joh. 3, 9). Ist nun die Geburt aus Gott, an welche das σπέρμα geknüpft wird, eben nur die Bekehrung zum Christenthum? Oder ist sie vielleicht, woran wenigstens der Ausdruck σπέρμα von vorn herein erinnern kann, in der Weise der Gnostiker als die geheimnissvolle Geburt zu denken, welche als Einsenkung eines rein geistigen und göttlichen σπέρμα, in einen Theil der Menschenseelen der ganzen irdischen

1) Ich verweise auf die Belege in meiner Glossolalie S. 55 f. und in meinem Galaterbriefe S. 155 f.

2) Vgl. meinen joh. Lehrbegriff S. 350.

Entwicklung des einzelnen Geistes vorhergeht? Die Berührung unsers Briefs mit einem gnostischen Schulausdruck lässt sich nicht verkennen [1]). Oder sollte diese Berührung, wie uns Huther a. a. O. S. 23 versichert, nur zufällig sein, weil sich der Ausdruck *σπέρμα* für das Sein Gottes in dem aus ihm Geborenen zu natürlich von selbst darbot? In keinem Falle lässt es sich leugnen, dass die Geburt aus Gott nach der Vorstellung unsers Briefs jedem Vollbringen der Gerechtigkeit und der Liebe als innerer Grund vorhergeht (1 Joh. 2, 29. 4, 7). Nun könnte man zwar immer noch sagen, die Geburt aus Gott sei nur insofern das Frühere im Verhältniss zu dem christlichen Leben, wie demselben auch die Annahme des christlichen Glaubens vorhergehen muss. Allein auch von demjenigen, welcher an Jesum als den Christus glaubt, lesen wir 1 Joh. 5, 1, dass er bereits aus Gott geboren ist [2]). Die Geburt aus Gott ist also sogar als die Voraussetzung des christlichen Glaubens zu denken, sie liegt jenseits der Hinwendung zum christlichen Glauben in dem geheimnissvollen Ursprung des geistigen Wesens, wohin uns die gnostische Lehre von dem pneumatischen *σπέρμα* der Geistesmenschen zurückweis't. Der christliche Glaube ist selbst nur die Vermittlung, durch welche jener innere Wesensgrund der Gotteskindschaft hervortritt, wie er sich in dem Vollbringen von Gerechtigkeit und Liebe offenbart; oder wie wir 1 Joh. 5, 4 lesen, der Glaube ist nicht selbst die höhere Geburt, sondern der Sieg, durch welchen das aus Gott Geborene die Welt überwindet. Derselbe metaphysische Wesensgrund findet ja auch auf der entgegengesetzten Seite des Bösen und Ungöttlichen statt. Den aus Gott Gezeugten stehen die Teufelskinder gegenüber, welche man eben an ihrem Sündigen erkennt (1 Joh. 3, 10 f.), bei welchen, wie bei Kain, das *εἶναι ἐκ τοῦ πονηροῦ* der That und Ausführung des Bösen vorhergeht (1 Joh. 3, 12). Und weil das Reich des

---

1) Vgl. meine angeführte Schrift S. 337, dazu auch Irenäus adv. haer. II. 19, 1 f. 30, 8. 11, 35, 3.

1) *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Nach der paulinischen Lehre dagegen ist die Gotteskindschaft der Christen erst durch den christlichen Glauben vermittelt, vgl. Gal. 3, 26. 1 Kor. 1, 30 u. ö.

Teufels eben die irdische Welt, der κόσμος ist (1 Joh. 5, 19), kann die Teufelskindschaft auch ein εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου (1 Joh. 4, 5) genannt werden, welches gleichfalls der gerade Gegensatz der Gotteskindschaft ist (1 Joh. 4, 6). Ist es etwa zufällig, dass der κόσμος, sofern er die kosmische Menschheit ist, weder den wahren Gott, noch seine Kinder erkennt (1 Joh. 3, 1)? Wohl ebenso wenig, als es zufällig ist, dass der Teufel, in welchem das Böse mit voller Ursprünglichkeit hervortritt, sein Wirken von Anfang an mit der Sünde beginnt (1 Joh. 3, 8). Wie das Böse in dem Teufel seinen reinen Ursprung hat, so bricht es auch in den Teufelskindern kraft einer Beschaffenheit ihres Wesens durch. Wie wäre diese metaphysische Auffassungsweise des geistigen Lebens nach seinen beiden grossen Gegensätzen anders zu erklären als aus dem unwillkürlichen Einfluss, welchen die gnostische Weltansicht auch auf ihre Gegner ausüben musste, aus der innern Macht des gnostischen Dualismus, welcher sich, auch wenn er in seinen extremen Aeusserungen, wie hier in der Lehre von einer Doppelpersönlichkeit des Erlösers, ernstlich zurückgewiesen wurde, gleichwohl in der Auffassung des innern geistigen Lebens geltend machte? Es ist hier also wesentlich dieselbe Stellung zu den gnostischen Bewegungen zu bemerken, welche der Verfasser der ignatianischen Briefe einnimmt [1]). Und wie wir auf diesem Wege die geistige Stellung des Verfassers bestimmter erkennen, so bestätigt sich uns durch diese innere Einwirkung des Gnosticismus die Wahrnehmung, dass wir keines-

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 257 f. Ist doch auch in neuester Zeit kaum Jemand als Gegner der Hegel'schen Philosophie aufgetreten, ohne sich mehr oder weniger von derselben angeeignet zu haben. Bedenkt man, wie grundsätzlich die Gnostiker alles Anthropopathische in der Vorstellung Gottes bekämpften, Gott als reinen Geist, oder (wie Marcion) als die reine Güte zu fassen, das höchste Verhältniss zu ihm als das der Liebe ohne alle Furcht zu begreifen suchten: so kann man auch die wiederholte Versicherung, dass Gott Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16), und die Ausführung, dass die Liebe zu ihm die Furcht ausschliesst (1 Joh. 4, 17 f.), als innere Berührungen mit dem Gnosticismus ansehen. Weitere Nachweisungen über diese Auffassung von Liebe und Furcht habe ich in meinen apostol. Vätern S. 259 f. gegeben.

wegs bei den allerersten Anfängen der gnostischen Zeitbewegung stehen.

Gibt sich nun dieser Verfasser, welcher die gnostischen Irrlehren um so eifriger verwirft, je weniger er selbst allen Einfluss der gnostischen Weltansicht von sich abwehren kann, als Apostel kund oder nicht? Ausdrücklich allerdings nirgends, da er sich weder Johannes noch Apostel nennt. Doch setzt 1 Joh. 1, 3 seine kirchliche Wirksamkeit voraus, er redet die rechtgläubige Christenheit als seine Kindlein an (1 Joh. 2, 12. 13. 18. 28. 3, 7. 5, 21) und der Name πρεσβύτερος 2 Joh. V. 1, 3 Joh. V. 1 kann Bezeichnung der höchsten kirchlichen Würde sein [1]). Die Stelle 3 Joh. V. 12 ist gar nur als Ausdruck eines apostolischen Selbstbewusstseins aufzufassen, und 1 Joh. 1, 1. 3. 4, 14 rechnet sich der Verfasser offenbar zu den Augenzeugen der Erscheinung des Erlösers. Diese Thatsache steht fest. Das Eigene ist nur, dass der Verfasser seine apostolische Würde nie unumwunden ausspricht, sondern nur andeutet. Und um so näher liegt die Frage, ob diese verschleierte Andeutung der apostolischen Urheberschaft vielleicht nur eine schriftstellerische Form sein sollte, und ob die Apostelwürde des Verfassers mit seiner Stellung zu der gnostischen Zeitbewegung, mit Allem, was wir sonst von dem Apostel Johannes wissen, zu vereinigen ist.

Um die Frage über die Aechtheit zu entscheiden, müssen wir also über die Briefe hinausgehen, in das Gebiet der kirchlichen Ueberlieferung und der altchristlichen Literatur. Hier scheint nun die kirchliche Ueberlieferung die Andeutungen der apostolischen Urheberschaft in den Briefen selbst zu bestätigen. Der erste Brief gehört zu den Schriften des Neuen Testaments, deren Aechtheit in der alten Kirche nie bezweifelt wurde, und die Reihe der Zeugen, welche von ihm Gebrauch gemacht haben, beginnt schon mit dem alten Bischof Papias von Hierapolis aus der ersten Hälfte des zweiten Jahr-

1) Namentlich in Kleinasien scheint sich der Name der Presbytern auch für die Bischöfe noch lange erhalten zu haben. Vgl. Papias bei Euseb. K.G. III, 39, den ungenannten Gegner der Montanisten (ebdas. V, 16, 5), den aus Kleinasien stammenden Irenäus (ebendas. V, 24, 16 und öfter, vgl. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 431 f.).

hunderts [1]). Und von dem Apostel Johannes meldet ja die Sage, dass er mit dem Gnostiker Cerinth in einem öffentlichen Bade zusammentraf, aber sogleich das Gebäude verliess, in welchem sich ein so gottloser Ketzer aufhielt [2]). Könnte man sich daran stossen, dass die Sage den Apostel eben nur mit Cerinth zusammenkommen lässt, während die Briefe über die allerersten Anfänge des Gnosticismus hinausführen, so wissen wir doch, dass der Apostel Johannes in hohem Lebensalter die Zeiten des Kaisers Trajan erlebte [3]). Allein selbst zugegeben, dass der Apostel zu der Zeit, welche die johanneischen Briefe voraussetzen, noch gelebt haben kann, so müsste er doch ein mindestens hundertjähriger Greis gewesen sein. Ist in einem so hohen Lebensalter die Abfassung solcher Briefe noch denkbar? Darf man in einem so hochbetagten Greise noch ein so reges geistiges Leben annehmen, welches von den gnostischen Gegnern nicht blos abgestossen, sondern auch innerlich in solcher Weise berührt ward, wie wir es aus unsern Briefen erkannt haben? Wer sich über diese Schwierigkeit nicht ganz einfach durch den Glauben an „das Wunder der Inspiration" hinwegsetzen will [4]), muss sich an dasjenige halten, was uns sonst von dem Leben des Apostels bekannt ist.

Man erhält bekanntlich ein ganz anderes Bild von dem Apostel Johannes, wenn man von einer unbefangenen Betrachtung seiner Schilderung in den synoptischen Evangelien und bei Paulus (Gal. C. 2) ausgeht, als wenn man sich vor Allem an das Evangelium hält, welches seinen Namen führt [5]). Und jenachdem man die eine oder die andere Gestalt des Apostels für die geschichtliche hält, wird man auch über die Aechtheit der

---

1) Eusebius sagt ausdrücklich K.G. III, 39, 17 über Papias: *κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς.* Zeller hat diese Angabe des Eusebius zwar in Zweifel gezogen (Theol. Jahrb. 1845, S. 584; 1847, S. 144), aber doch höchstens die entfernte Möglichkeit bewiesen, dass Eusebius sich versehen habe.

2) Vgl. Irenäus adv. haer. III, 3, 4.

3) Vgl. Irenäus adv. haer. II, 22, 5. III, 3, 4.

4) Wie Düsterdieck a. a. O. I, S. XLV.

5) Vgl. Baur Kanon. Evv. S. 365 f., meine Schrift über die Evangelien S. 337 f.

johanneischen Schriften verschieden urtheilen. Mit allem Recht bricht sich die Anerkennung der Aechtheit der Apokalypse immer mehr Bahn, weil diese Schrift zu offenbar mit dem synoptischen und paulinischen Johannes-Bilde übereinstimmt und zu sicher in die Verhältnisse der apostolischen Zeit hinaufführt [1]). Ist diese Schrift ächt apostolisch, so hat man an ihr einen weitern festen Maasstab, an welchem man die Aechtheit aller andern Schriften prüfen kann, die von dem Apostel Johannes verfasst sein sollen. Dann lässt sich aber unmöglich der weite Abstand zwischen der Offenbarung und den Briefen Johannis verkennen. Dieselben stehen offenbar in der Mitte zwischen den beiden äussersten Gegensätzen der Apokalypse und des johanneischen Evangeliums, und es ist unsere Aufgabe, diesen Abstand in seinen Grundsätzen schärfer zu bestimmen.

Zwischen der Offenbarung und den Briefen Johannis findet schon eine bedeutende Verschiedenheit der Sprache statt, da die Briefe in einem zwar nicht attischen, aber fliessenden und gewandten griechischen Styl geschrieben sind, während der Apokalyptiker in seiner griechischen Sprache durchgehend ein stark hebraisirendes Gepräge nicht zu vermeiden vermocht hat. Dr. Lücke, welchem wir die neueste gründliche Untersuchung dieses Verhältnisses verdanken, erklärt den Abstand für so bedeutend, für so individueller und geistiger Art, dass die Identität des Verfassers der Apokalypse mit dem des Evangeliums und der Briefe, insbesondere des ersten Briefs, auf keine Weise behauptet werden kann, sondern das Gegentheil im höchsten Grade wahrscheinlich ist [2]). Da Johannes bei der Abfassung der Apokalypse im Jahr 69 kein junger Mann mehr, sondern etwa 60 Jahre alt war, so kann er um so weniger noch im höchsten Lebensalter seine Sprachweise so bedeutend verändert und fortgebildet haben. Die Verschiedenheit greift aber noch weit tiefer, indem sie sich durch den Gedankenkreis, durch

1) Auch Hr. Dr. Hase ist neuestens von seiner frühern Ansicht über die Abfassung der Apokalypse abgegangen und hat sich zu deren Aechtheit bekannt, vgl. die Schrift: Die Tübinger Schule, ein Sendschreiben an Hrn. Dr. F. C. v. Baur, 1855, S. 25 f.

2) Einleitung in die Offbg. Joh. 2. Aufl. S. 680.

Alles, worin sich die eigenthümliche Auffassung des Christenthums bei beiden Schriftstellern ausspricht, hindurchzieht. Es soll hiermit keineswegs geleugnet werden, dass es zwischen den beiderseitigen Gedankenkreisen sehr wesentliche Berührungspunkte gibt; sondern es wird nur behauptet, dass gerade in diesen Berührungs- und Anknüpfungspunkten eine durchaus wesentliche Verschiedenheit hervortritt.

Wenn irgend eine biblische Schrift die Vorstellung eines zornigen und eifrigen Gottes zur Schau trägt, so ist es die johanneische Apokalypse (vgl. Offb. 6, 10. 17, 11, 18. 14, 10. 19. 15, 1, 7. 16, 15 f. 19. 19, 2. 15. 22, 18). Kann man aber die apokalyptischen Zornschalen, welche über die Erde ausgegossen werden, wohl noch mit der Idee eines Gottes vereinigen, dessen Wesen die reine Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16)? Die Apokalypse nennt zwar Christum schon den Ersten und den Letzten (1, 17. 28.), den Anfang der Schöpfung Gottes (2, 14) und lässt ihn den Namen Gottes führen (19, 13), was so ziemlich mit den Benennungen unsers Verfassers (1 Joh. 1, 1. 2. 2, 13. 14) übereinstimmt; aber dürfen wir auch das Bild des zürnenden Lammes (Offb. 6, 16) und des Löwen aus dem Stamme Juda (Offb. 5, 5) ohne Weiteres auf unsere Briefe übertragen? Ist es derselbe Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, wenn die Apokalypse 13, 10. 18, 6 die strengste, ja verdoppelte Vergeltung des Bösen ausspricht, und wenn unsere Briefe die Vergebung der Sünden gerade als eine Erweisung der Gerechtigkeit ansehen (1 Joh. 1, 9. 2, 1)? Die merkwürdigste Berührung zwischen beiden Schriften ist der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi, an das baldige Vorübergehen aller bestehenden Weltverhältnisse, welchen auch der Verfasser unserer Briefe sehr lebhaft ausdrückt (1 Joh. 2, 8. 18), und jene Wiederkunft Christi wird gleichfalls als ein Tag des Gerichts vorgestellt (1 Joh. 2, 28. 4, 17). Allein wer wollte sich den Sieg des Christenthums über die Welt (1 Joh. 4, 4. 5, 4) in unsern Briefen noch in der äusserlichen Weise des apokalyptischen Strafgerichts denken? Die antichristliche Macht, welche der Messias bei seiner Wiederkunft besiegen wird, ist dort die politische Weltmacht des römischen Kaiserreichs [1]); der

1) Vgl. namentlich die völlig überzeugende Erörterung Baur's Theol. Jahrb. 1852, S. 328 f.

Untergang des römischen Babylon (Offbg. C. 18) ist die unmittelbare Einleitung des messianischen Siegs. Nach unsern Briefen aber ist die antichristliche Macht bereits die christliche Irrlehre (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3), und je mehr eben die Irrlehre die Macht des *κόσμος* ist (1 Joh. 4, 5 f.), desto mehr ist auch der Sieg der ächten Christen über Teufel und Welt geistiger Art, theils durch die Sittlichkeit (1 Joh. 2, 14), theils durch den rechten Glauben vermittelt (1 Joh. 5, 4). Was sich auch aus der Apokalypse als verwandt anführen lässt[1]), hebt die wesentliche Verschiedenheit in der Vorstellung der antichristlichen Macht nicht auf. Zwar hat es auch die Apokalypse mit den Irrlehren der Nikolaiten oder Anhänger der Lehre Bileams zu thun, in welchen Hengstenberg genau die Irrlehrer unserer Briefe wieder findet. Allein abgesehen davon, dass dieses keineswegs der Fall ist[2]), sind die Irrlehrer der Apokalypse eben deutlich von der antichristlichen Macht unterschieden, während sie in den johanneischen Briefen gerade die Hauptmacht des Antichrist sind. Gewiss eine sehr wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Schriftstellern. Wie fern liegt endlich dem Apokalyptiker jene metaphysische Auffassungsweise der sittlichen und religiösen Gegensätze, welche für den Verfasser der Briefe so bezeichnend ist! Hier lässt sich nur die sehr entfernte Berührung zwischen den Gottes- und Teufels-Kindern der Briefe und den im Buche des Lebens Verzeichneten oder nicht Verzeichneten nachweisen, welche die Apokalypse wiederholt berücksichtigt (3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 15. 21, 27). Aus Stellen wie Offbg. 3, 5. 22, 19 erhellt aber deutlich, dass auch die in dem Buche des Lebens von Anfang der Welt an Aufgeschriebenen noch ausgestrichen werden können, also von einer substantiellen Gotteskindschaft, von einem unveräusserlichen göttlichen *σπέρμα* noch ganz entfernt sind.

---

1) Freilich möchte die Stelle Offbg. 17, 14, in welcher Hengstenberg die Offenbarung des heil. Joh. II. 2, S. 199 den geistigen Sieg des Christenthums findet, zum Beweise nicht recht geeignet sein, eher Offbg. 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5, 12. 21. 12, 11, obgleich hier der Erfolg eine äusserliche Fesselung des Teufels ist (vgl. 20, 2).

2) Gegen Hengstenberg (a. a. O. I, S. 174) vgl. die in meiner Schrift über die Evangelien S. 339 angeführten Schriften.

Lässt es sich nicht annehmen, dass der Apostel, nachdem er als mindestens sechzigjähriger Greis seinen judaistischen Standpunkt so scharf ausgeprägt hatte, wie es in der Apokalypse der Fall ist, noch in seinem höchsten Greisesalter eine so vollendete Umwandlung und Vergeistigung seiner Denkweise erreicht habe, wie er es in den Briefen gethan haben müsste, so lässt sich doch auch andererseits die Berührung zwischen beiden Schriften nicht verkennen, und wir können eben aus der Anschliessung an die apostolische Apokalypse die Entstehung unserer Briefe um so mehr begreifen. Schon die Apokalypse hat ja die Form eines Sendschreibens an die sieben Gemeinden von Asien (Offbg. 1, 4 f. Cap. 2. 3. 22, 21), in welchem gleichfalls eine weitverbreitete Irrlehre bekämpft wird, das Auftreten falscher Apostel in Ephesus (Offbg. 2, 2), falscher Juden (Offbg. 2, 9. 3, 9), die Lehre der Nikolaiten oder Anhänger Bileams (Offbg. 2, 6. 14 f.) von der Erlaubtheit des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* (Offbg. 2, 14. 20), womit nur extreme Erscheinungen des Paulinismus gemeint sein können [1]). Und so wenig sich ein eigentlich gnostischer Charakter der apokalyptischen Nikolaiten aus Offbg. 2, 24 darthun lässt, so sehen wir doch aus dieser Stelle, dass die weitgehendsten Pauliner für sich selbst schon die Erkenntniss der Tiefen der Gottheit (1 Kor. 2, 10) in Anspruch nahmen und den Gegnern die Erkenntniss der Tiefen des Satans beilegten [2]). Es gab also schon eine briefliche Ansprache des

1) Man übersehe es nur nicht, dass der Apostel Paulus ebensowohl in Beziehung auf die *πορνεία* (1 Kor. 6, 12), wie in Beziehung auf den Genuss des Götzenopferfleisches (1 Kor. 10, 23, vgl. 8, 1 f.) den Grundsatz ausspricht, dass der christlichen Freiheit an sich Alles erlaubt ist. Wie leicht konnten also seine Anhänger zum Theil die von ihm anbefohlene Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit übersehen, sich mehr nur an das *πάντα μοι ἔξεστιν*, mit Hintansetzung des *ἀλλ᾽ οὐ πάντα συμφέρει*, halten!

2) Offbg. 2, 24 *ὑμῖν, — ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Das Subject von *ἔχουσιν, ἔγνωσαν*, sind hier offenbar die ächten Christen im Sinne des Apokalyptikers, dagegen muss *λέγουσιν* nothwendig ein anderes Subject haben, weil Niemand von sich selbst sagen wird, er habe die Tiefen des Satans gekannt. Dieses Subject können dann nur die Nikolaiten

Apostels Johannes an den asiatischen Gemeindekreis, in welchem er persönlich wirkte, und diese Ansprache enthielt die Warnung vor innerchristlichen Verirrungen nebst der Mahnung, in Leben und Sittlichkeit das Alte festzuhalten (Offbg. 2, 25 f.). Wie nahe lag es also, in einer spätern, durch die gnostischen Wirren bewegten Zeit an diese apostolische Warnung und Mahnung anzuknüpfen! Je weniger die gnostischen Lehren auf einen einzelnen Gemeindekreis beschränkt blieben, desto passender war nun die Richtung dieser Ansprache an die ganze rechtgläubige Christenheit, welche Ansprache gleichwohl nicht undeutlich an eine frühere Belehrung des unmittelbaren apostolischen Gemeindekreises anknüpft [1]). Glaubte man doch gerade von dem Seher der Offenbarung, dass er die Erfüllung seiner Weissagungen über die nahe Wiederkunft Christi noch erleben werde, hielt man ihn doch auch nach seinem Dahinscheiden noch für lebend, für den Jünger, der nicht stirbt (Ev. Joh. 21, 23). Um so mehr konnte ein Schriftsteller, welcher ungeachtet einer weiter vorgeschrittenen geistigen Entwickelung mit allem Recht das Bewusstsein seiner wesentlichen Einheit mit dem apostolischen Christenthum in sich trug, sich so viel als möglich in die Seele dieses Apostels versetzen und denselben in einer ähnlich geheimnissvollen Weise zu seiner bewegten Zeit reden lassen, wie er dem Be-

---

sein, welche, je mehr sie selbst die βάϑη τοῦ ϑεοῦ (1 Kor. 2, 10) zu ergründen glaubten, ihren judaistischen Gegnern die Erkenntniss der Tiefen des Satans nachrühmten. Nennt doch schon Paulus die Judaisten, welche in Korinth auftraten, Diener des Satans (2 Kor. 11, 15). Hengstenberg (a. a. O. I, S. 213) meint freilich, die Nikolaiten haben wirklich in die Tiefen des Satans einzudringen versucht, oder »satanische Studien« gemacht!

1) Vgl. 1 Joh. 1, 3. 2 Joh. V. 13. Die alte Ueberlieferung gab nicht ohne eine Ahnung des Richtigen diesen Briefen die Aufschrift πρὸς παρϑένους (vgl. Düsterdieck a. a. O. I, S. CVII f., Huther a. a. O. S. 24 f.), worin ebensowohl der Unterschied dieser Briefe von der Apokalypse, als auch ihre Anschliessung an dieselbe liegt. Sind die Briefe auch nicht an sieben Einzelgemeinden, wie die Apokalypse, gerichtet, so können doch die παρϑένοι der alten Aufschrift nur eine aus der Apokalypse entlehnte Bezeichnung der gesammten Christenheit sein, vgl. Offbg. Joh. 14, 4 und Baur, Theol. Jahrb. 1848, S. 325 f.

wusstsein dieser Zeit noch grossentheils als ein Mitlebender galt. Nehmen wir endlich noch an, dass der Verfasser unserer Briefe dem johanneischen Wirkungskreise in Kleinasien angehörte, so erklärt sich die andeutungsvolle Verschleierung des ersten johanneischen Briefs aus allem diesem so vollkommen, wie es bei der Annahme wirklicher apostolischer Abfassung kaum der Fall sein kann. Und die Annahme eines nachapostolischen Ursprungs hat hier noch keineswegs mit den Vorurtheilen zu kämpfen, welche sonst gewöhnlich der Behauptung einer offenen schriftstellerischen Fiction gegenübertreten [1].

Das Einzige, was noch eine scheinbare Schwierigkeit machen kann, sind die beiden kleinern Briefe. Bei dem zweiten johanneischen Briefe handelt es sich, weil der Inhalt nur ein kurzer Auszug aus dem ersten Briefe ist, lediglich nur um die Form, und es ist gewiss nicht schwerer, die Frage zu beantworten, wesshalb ein solcher Auszug in der nachapostolischen Zeit, als wesshalb er von dem Apostel selbst hinzugefügt wurde. Die *Κυρία* der Zuschrift ist ja keine concrete Einzelgemeinde, sondern nur die Einzelgemeinde in abstracto. Eine genügende Erklärung gibt hier nur die Form des amtlichen Briefwechsels der Christengemeinden unter einander. Dieselben richteten nicht nur ausführliche Sendschreiben über Zeitfragen und Ereignisse an

1) Ein neues Beispiel solcher, von allen Belehrungen Köstlin's (Theol. Jahrb. 1851, S. 148 f.), Zeller's (Apostelgeschichte 1854, S. 460 f.), Lücke's (Einleitung in d. Offbg. Joh. S. 52 f. d. 2. Ausgabe) u. A. unberührten Befangenheit gibt Hr. K. F. Th. Schneider in dem Schriftchen über die Aechtheit des joh. Ev., erster Beitrag 1854, S. 2 f.: „Ist das joh. Evangelium unächt, untergeschoben — denn auch nach Baur's Ansicht will es als johanneisch gelten —, dann verkehrt sich unsre Liebe in glühenden Hass, ja dann würden wir den Klausenburger und Wunsiedler Superintendenten Recht geben, dann ist es für uns nicht mehr das *εὐαγγέλιον πνευματικόν*, was es dem Clemens v. Alexandrien, nicht das einzige zarte rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfs oder Betrügers." Man kann sich denken, wie von einem solchen Standpunkt aus das Urtheil über anerkannt pseudepigraphische Schriften, wie das Buch Daniel, Henoch, der Prediger und die Weisheit Salomo's ausfallen muss!

einander, wie der sogenannte Brief des römischen Clemens an die Korinther ein Sendschreiben der römischen Gemeinde ist. Seit den grossen häretischen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts musste es auch Sitte werden, dass die einzelnen Gemeinden sich in aller Kürze Nachricht von den Irrlehrern gaben, welche bei ihnen auftreten und von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen waren [1]). Der Hauptzweck solcher amtlichen Schreiben war der, dass den Irrlehrern auch anderwärts die Gemeinschaft mit der rechtgläubigen Kirche versagt werden sollte. Ist es nun nicht gerade dieser amtliche Briefstil, welchen sich der Verfasser des zweiten johanneischen Briefs angeeignet hat? Ein so zu sagen officielles apostolisches Verwerfungsurtheil über die gnostischen Irrlehren musste sich, weil es in der nachapostolischen Zeit verfasst wurde, möglichst im Unbestimmten und Allgemeinen halten. Daher der einfache Amtstitel des πρεσβύτερος, die symbolische Bezeichnung der κυρία, welche auf jede Gemeinde passt. Die Hauptsache ist immer, was 2 Joh. V. 8–11. nachdrücklich anbefohlen wird, die Aufhebung jeder Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen mit den gnostischen Irrlehrern, welche der eigentliche Zweck dieses Excommunicationsschreibens ist.

Bei dem dritten johanneischen Briefe kommt zu der eigenthümlichen Form noch die Eigenthümlichkeit des Inhalts hinzu. Was hier sogleich hervortritt, ist die Empfehlung der reisenden Evangelisten, der christlichen Missionare unter den Heiden. Die gastfreundliche Aufnahme derselben auch bei fremden Christengemeinden wird an einem Cajus belobt und bei einem Demetrius durch eine ausdrückliche Empfehlung unterstützt. So schliesst sich auch dieses Schreiben an eine altkirchliche Sitte an, an die Gewohnheit der ἐπιστολαὶ συστατικαί, mit welchen schon die judenchristlichen Gegner des Apostels Paulus in Korinth auftraten (vgl. 2 Kor. 3, 1.), an die Zeugnisse von Jakobus in Jerusalem, durch welche sich nach den pseudoclementinischen Schriften (Recogn. IV, 35. Hom. XI, 35.) jeder Lehrer des Christenthums unter den Heiden als berechtigt ausweisen soll [2]). Je

1) Vgl. Plank, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung I, S. 109.

2) Vgl. darüber Baur, Theol. Jahrb. 1850, S. 165 f.

bestimmter die strengen Judenchristen das Recht solcher Beglaubigungen nur ihrem gefeierten Jakobus als dem Oberbischof der Urgemeinde zugestehen wollten, desto mehr ist es aus dem bebesondern Interesse der kleinasiatischen Kirche begreiflich, dass unser Verfasser dieses Recht auch für den Apostel seiner Kirche in Anspruch nimmt. Aus demselben Grunde ist es aber auch zu erklären, dass der Verfasser V. 9. 10. die Nicht-Anerkennung erwähnt, welche seine Empfehlungschreiben für reisende Evangelisten hier und da fanden. Es kann also zur Zeit der Abfassung noch keine ganz festgestellten Grundsätze über die reisenden Evangelisten gegeben haben. Auf der einen Seite bestanden die strengern Judenchristen noch auf einer äussern Beglaubigung dieser Lehrer durch den Vorstand der palästinischen Urgemeinde, und nicht alle Gemeinden wollten sich überhaupt die Wirksamkeit der fremden Missionare auf ihrem eigenen Gebiete gefallen lassen. Auf der andern Seite musste sich doch auch das Bedürfniss einer Aufrechterhaltung jener Thätigkeit der Evangelisten in fremden Gegenden neben der Nothwendigkeit geltend machen, dieselben in einer von Häresien bewegten Zeit hinsichtlich der Rechtgläubigkeit zu überwachen. Das konnte nur geschehen, wenn der Vorstand jeder rechtgläubigen Gemeinde den Missionaren, die zur Verbreitung des Evangelium auszogen, ein Empfehlungsschreiben ausstellte und solche Zeugnisse auch von andern Gemeindevorständen durch Unterstützung ihrer Evangelisten anerkannte. Dieser Einrichtung wird durch unsern Brief das Wort geredet. Es ist daher nicht blos das Streben der johanneischen Kirche nach voller Ebenbürtigkeit mit der palästinischen Urgemeinde, was sich in diesem Briefe ausspricht, sondern auch die durch die gnostischen Stürme veranlasste Einsicht in die Nützlichkeit eines solchen geregelten Pass-Wesens, durch welche die rechtgläubige Kirche auch bei der Heidenbekehrung die reine Lehre bewahrte. In dieser Hinsicht zieht sich der Gegensatz des rechtgläubigen Christenthums und der gnostischen Irrlehre sichtlich auch in den dritten Brief hinein, welchem mit den beiden andern das Streben nach einer ächt katholischen Ordnung in Lehre und Leben gemeinsam ist.

3. Verhältniss der johanneischen Briefe zu dem johanneischen Evangelium.

Sowohl die Frage nach dem Verfasser der johanneischen Briefe als auch die Frage nach ihrer Stellung in der Geschichte der johanneischen Literatur würde nicht ganz vollständig beantwortet sein, wenn wir nicht auch das Verhältniss derselben zu dem johanneischen Evangelium in's Auge fassen würden.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass die von dem Apostel Johannes in seiner Apokalypse eingeführte Briefform nicht nur in den Briefen selbständig und rein hervortritt, sondern auch noch in das Evangelium hineinklingt. Der Evangelist redet 19, 35. 20, 31. seine Leser ausdrücklich an. Aber gerade aus diesen Stellen erhellt es auch deutlich, dass das Evangelium für einen ganz andern Leserkreis bestimmt ist, als die ältern johanneischen Schriften, nämlich weder für den unmittelbaren apostolischen Gemeindekreis des Johannes, noch für die ganze übrige Christenheit, sondern für reine Heiden, welche durch diese Darstellung der evangelischen Geschichte zum christlichen Glauben geführt werden sollten [1]). Je weiter sich dieses Evangelium von allem Jüdischen und Judaistischen entfernt, desto entschiedener stellt es sich suf den Standpunkt der heidnischen Bildung seiner Zeit. Demnach lässt sich bei dem Evangelisten schon von vorne herein eine weitere Aneignung und Durchführung des Gnostischen erwarten, dessen innern Einfluss auf den Verfasser der Briefe wir bereits erkannt haben. Die Ansicht, welche das johanneische Evangelium von dieser Seite auffasst, und der christlichen Lehrentwicklung einzureihen sucht, bringt dasselbe nun freilich dem in den johanneischen Briefen bekämpften Gnosticismus so nahe, dass sie noch immer sehr ernstlich bestritten wird. Während aber Ewald's Versuche, wissenschaftliche Untersuchungen ohne alle auf die Sache selbst eingehenden Gründe (denn was kann oberflächlicher sein, als die Anzeigen der Ewald'schen Jahrbücher?) durch das grobe Geschütz seiner Schmähungen und unbegründeten Verdammungen zum Schweigen zu bringen,

---

1) Vgl. meine Schrift über die Evangelien S. 316. 318. 349.

natürlich keine wissenschaftliche Beachtung verdienen [1]): hätte ich hier die Veranlassung, mich zu Hrn. Dr. Hase zu wenden, welcher neuestens die johanneische Streitfrage, auch mit Rücksicht auf meine Ansicht, ebenso aufrichtig als wohlmeinend besprochen hat [2]). Da ich jedoch an einem andern Orte mich hierüber ausführlicher zu erklären gedenke [3]), so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen über die Identität des Verfassers der Briefe und des Evangeliums.

Gehören beide Schriften im Allgemeinen derselben Heimath, denselben geistigen Kreisen an, so fragt es sich doch, ob der Fortschritt von den Briefen zum Standpunkt des Evangelisten in einem und demselben Individuum denkbar ist. In dieser Hinsicht verdienen noch einige Punkte in Erwägung gezogen zu werden, welche die Verschiedenheit beider Schriftsteller im Einzelnen darstellen.

Eine bedeutende Verschiedenheit der Briefe von dem Evangelium ist schon der Umstand, dass der Verfasser der Briefe für das Höhere in Christo den Begriff und Ausdruck des göttlichen Logos noch nicht gefunden hat (vgl. 1 Joh. 1, 1. 3. 2, 13. 14.), mit welchem der Evangelist die Gottheit des Erlösers bezeichnet. Es ist ferner nicht unwichtig, dass auch für den heiligen Geist der bestimmte Begriff und Ausdruck des *παράκλητος* noch fehlt, wofür die Briefe die eigenthümlichen Bezeichnungen des *χρίσμα* (1 Joh. 2, 20. 27.) und des göttlichen *σπέρμα* (1 Joh. 3, 9.) darbieten. Zwar findet hier gleichwohl eine wesentliche Berüh-

---

1) Man kann Hrn. Prof. Ewald, da er gegen die Widerlegungen seiner Ansicht über die Entstehung der Evangelien (vgl. Baur's Markus S. 153 f., meine Evangelien S. 30 f.) nichts vorzubringen gewusst hat, auch ruhig in seinem neuesten Werke: Geschichte Christus und seiner Zeit, Göttingen 1855 (der Geschichte des Volkes Israel Bd. 5.) ein Leben Jesu auf so unhaltbarer Grundlage aufbauen lassen. Man erwäge nur die Gründlichkeit, mit welcher hier S. 110 f. die Aechtheit des johanneischen Evangelium bewiesen wird!

2) In dem bereits angeführten Sendschreiben an Hrn. Dr. v. Baur: die Tübinger Schule S. 49 f.

3) Vgl. die indess erschienene Schrift: das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwickelungsganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur. Jena 1855. A. d. R.

rung statt, da das Prädikat des christlichen παράκλητος 1 Joh. 2, 1. dem Erlöser beigelegt wird, und da auch das Evangelium Joh. 14, 16. mit dem Ausdruck ἄλλος παράκλητος auf diese Bezeichnung Christi zurückweisst. Die weitere Fortbildung ist aber jedenfalls auf der Seite des Evangelium, dessen ausgeprägte Ausdrucksweise den Briefen noch fremd ist. Sodann ist die Auffassung des Erlösungswerks in den Briefen jedenfalls einfacher und unvermittelter, sofern sie mehr bei der sühnenden Wirkung des Blutes Jesu stehen bleibt (1 Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10.). Diese unvermittelte Vorstellung tritt in dem Evangelium, wie schon de Wette bemerkt hat, jedenfalls mehr zurück, da sie nur Joh. 1, 29. 6, 51. 17, 19. Bestätigung findet. Woraus erklärt sich diese Zurückstellung anders als daraus, dass die ausgebildetere Theologie des Evangelisten auf die innere Aneignung des Erlösungswerks durch Glauben, Erkenntniss und Leben das Hauptgewicht legt [1])? Endlich der Hauptpunkt, in welchem der Unterschied beider Schriften ganz unleugbar hervortritt, ist die Eschatologie. Der Verfasser der Briefe steht sowohl in der Erwartung des nahen Endes der bestehenden Weltverhältnisse (1 Joh. 2, 8. 18 f.) als auch in der Vorstellung eines Gerichtstages, welchen auch die Gläubigen noch zu bestehen haben (1 Joh. 2, 28. 4, 17.), noch ganz auf dem Boden der urchristlichen Erwartung, wie sie sich in der Apokalypse so nachdrücklich ausspricht. Das Evangelium dagegen lässt nicht nur nirgends die Erwartung einer solchen Nähe des Weltendes durchblicken, sondern schliesst auch die Gläubigen ausdrücklich von dem bevorstehenden Gerichtetwerden aus (Joh. 5, 24.), indem es das Weltgericht aus seiner reinen Zukünftigkeit schon in die wirkliche Geschichte hineinzieht (Joh. 3, 18. 12, 31. 48.). Es ist unleugbar eine andere Vorstellung des jüngsten Tages, wenn der Verfasser der Briefe seine Leser ermahnt, sich so zu verhalten, dass sie ohne Beschämung und mit Zuversicht den Gerichtstag bei der Wiederkehr Christi bestehen können (1 Joh. 2, 28. 4, 15.), und wenn andererseits der Evangelist die Gläubigen von dem Gericht ausschliesst, welches nur die Bösen bei ihrer

---

1) Vgl. meinen joh. Lehrbegriff S. 285 f.

Auferstehung betrifft (Joh. 5, 24. 29.). Die Verschiedenheit ist hier so gross, dass selbst Reuss sich die Möglichkeit verschiedener Verfasser beider Schriften eingestehen musste [1]), und dass man deutlich die vergeistigtere Anschauungsweise des Evangelisten erkennt.

Es wird also in jeder Hinsicht das Ergebniss bestätigt, dass die Briefe die mittlere Stellung zwischen der Apokalypse und dem Evangelium einnehmen. Je mehr sie nun auch innerlich den Uebergang von der altjohanneischen Prophetie zu der Gnosis des vierten Evangelisten vermitteln, desto gleichgültiger wird die Frage, ob ihr Verfasser von dem des Evangelium persönlich verschieden war, oder ob er sich selbst späterhin auf den Standpunkt des Evangelium erhob. Es handelt sich nicht sowohl um dieses oder jenes Individuum, sondern vielmehr um die grossen geistigen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts, durch welche allein, wenn man nicht das kirchlich Ueberlieferte auch gegen die Macht der Wissenschaft schlechterdings behaupten, oder bei einer nebelhaften Unbestimmtheit stehen bleiben will, die wahre geschichtliche Stellung der Briefe und des Evangelium Johannis scharf aufgefasst und begriffen werden kann.

II.

Der hohenlohe'sche Osterstreit.

Von

A. Fischer,

Stadtpfarrer in Oehringen.

In die lange Reihe der im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts im deutschen Reich vorgekommenen Religionsbedrückungen evangelischer Unterthanen durch katholische Obrigkeiten gehört als ein Glied nicht des unbedeutendsten Ranges der hohenloh'sche Osterstreit. Man ist jetzt zum Voraus auch protestantischer Seits

1) Die johanneische Theologie, in den Strassburger Beiträgen I. S. 80 f., vgl. auch die Geschichte der heil. Schriften des neuen Test. §. 228, S. 218.

geneigt, den Entstehungsgrund des Streits, dass die Protestanten den gregorianischen Kalender nicht ohne Weiteres angenommen hatten, in übertriebenem Misstrauen und im Eigensinn derselben zu finden. Ob sich diess ganz so verhalte, mag dahin gestellt bleiben, ob aber besonders die hohenlohe'sche Osterfeierdiscrepanz nur jenen Grund habe, wird sich aus dem Nachfolgenden von selbst herausstellen. Es hat einst dieser Gegenstand viel von sich reden gemacht, und viele Federn in Bewegung gesetzt. Die darüber vorhandene Literatur mag mehr als Eine Reihe von Bänden eines Bücherschranks umfassen. Es ist kein sonderlich erquickliches Geschäft, sich durch die Ungeheuer des damaligen deutschen Kanzleistils durchzuarbeiten. Wibel, der seine hohenlohe'sche Kirchenhistorie 1752 geschrieben, zu einer Zeit, wo der Streit eben sein Ende erreicht hatte, erwähnt desselben (Kap. 12. von Religionsveränderungen in der Grafschaft Hohenlohe) auffallend kurz, enthält sich, vielleicht aus Klugheitsrücksichten, urtheilend in die Sache einzugehen, und gibt im *codex diplomaticus* eine 50 Seiten umfassende Uebersicht über die in dieser Angelegenheit zum Druck gekommenen Schriften. Dem Schreiber diess standen neben einigen in der Registratur der Stadtpfarrei vorgefundenen, theils schriftlichen, theils gedruckten Aktenstücken im Original, folgende Quellen zu Gebot. J. J. Knapp, gemeinschaftlicher Stiftsprediger und resp. Obersuperintendent in Oehringen, *lacrymae paschales hohenlohicae*, 1745. Derselbe: theologische und rechtliche Belehrungen u. s. w. 1745. Sammlung einiger neuerer vorhin gedruckter und bisher ungedruckter Schriften von der im westphälischen Friedensschluss erlaubten Selbsthülfe. Leipz. 1756. *Acta historica ecclesiastica.* Bd. 8—16. Letztere Quelle enthält das Wichtigste aus den gewechselten Rechtsschriften, Reichshofrathsconclusen, kaiserlichen Mandaten u. s. w. bis zum spätesten von Wibel angeführten Schreiben des *Corpus Evangelicorum* an den Kaiser v. 17. Mai 1752.

Unsere Aufgabe ist: den hohenlohe'schen Osterstreit in der Hauptsache geschichtlich darzustellen und die wichtigsten der von beiden Seiten geltend gemachten Rechtsgründe gegen einander abzuwägen.

Die Protestanten hatten den gregorianischen Kalender von

1582 nicht, und statt seiner 1699 einen sogenannten verbesserten angenommen, ausgearbeitet von den drei Professoren Meyer in Regensburg, Sturm in Altorf, Hamberger in Jena. In diesem war die Frühlingstag- und Nachtgleiche und der das Osterfest bestimmende Vollmond für das Jahr 1724 schon anders berechnet gewesen, als im gregorianischen Kalender. Dieser setzte den Ostervollmond auf Sonntag den 9. April, das Osterfest acht Tage später, den 16. April. Jener berechnete den Ostervollmond auf einen Tag früher, Sonnabend 8. April, das Osterfest also auf den 9. April. Das *Corpus Evangelicorum* wies alle evangelischen Kalenderschreiber, Drucker und Verleger damals hiernach an. Für 1744 ergab sich wieder eine Differenz, und den 15. Mai 1743 wurde evangelischer Seits der Beschluss gefasst, es bei derselben, dem nicenischen Concil gemäss scheinenden Berechnung zu lassen, die auch mit Kepplers astronomischen Tabellen stimmte. Hievon gab das *Corpus Evang.*, nachdem der Kaiser den Ständen ohne Erfolg empfohlen hatte, sich zu einigen, an den König von Dänemark, an die Generalstaaten und an die schweizerische Eidgenossenschaft Nachricht und erhielt zustimmende Antworten. In Schlesien wurde Conformität mit den Katholiken beschlossen, eben diess verordnete in der Stadt Erfurt bei *mixta religio* „zu besserer Erhaltung des gemeinen Wesens, Wohl- und Ruhestandes“ der Rath übereinstimmend mit dem evangelischen Ministerio und der Kalender wurde deshalb umgedruckt. Das Osterfest der Evangelischen fiel 1744 auf 29. März, das der Katholiken auf 5. April [1]).

Im Hohenlohe'schen gab es schon vor diesem Jahre Religionsgravamina, welche, weil sie mit dem Osterstreit wesentlich zusammenhängen, hier nicht ganz übergangen werden dürfen. Es waren 1667 die Grafen Ludwig Gustav von Schillingsfürst und Christian von Bartenstein, so viel bekannt, durch ihre Gemahlinnen, geborne Gräfinnen von Hatzfeld, bewogen, zum Katholicismus übergetreten [2]). Nun existirten in der Grafschaft keine

1) Die Sache hatte auch für das Reichskammergericht und seine Räthe Bedeutung. Der Kaiser gab Gerichtsferien vom 26. März — 8. April.

2) Der ebenfalls der waldenburgischen Hauptlinie angehörige Graf Ludwig Gottfried zu Pfedelbach, geb. 1668, gest. 1728 ohne Leibeserben,

Stände, die, wie aus gleichem Anlass in Württemberg, sofort Verhandlungen bei dem Regierungsantritt eines Landesherrn eingeleitet, und Verträge, wie die württembergischen Religionsreversalien bewirkt hätten. Doch haben auch diese das Land zur Zeit Carl Alexanders nicht vor willkührlichen Versuchen schützen können. Jener Uebertritt der genannten Grafen aber wirkte sehr verhängnissvoll. Nicht nur, dass er das Bestreben in sich schloss, eine katholische Bevölkerung zu schaffen, durch welche bis auf den heutigen Tag um ihrer Armuth willen den betreffenden Gemeinden, Bezirken und dem Staat eine ungeheure Last aufgebürdet wurde, sondern auch alle Religionsbeschwerden und Streitigkeiten wurzeln darin. Zwar machte schon 1684 der evangelische Graf Hiskias und genannter Graf Ludwig Gustav, beide waldenburgischer Hauptlinie, einen Theilungsrecess, wornach in der ganzen zu theilenden Grafschaft Waldenburg der Stand der Religion in Conformität des westphälischen Friedens und der hohenlohe'schen Kirchenordnung unverändert gelassen; auf diese Grundlage errichtete ferner Ludwig Gottfried, Graf zu Hohenlohe Pfedelbach 1710 einen Successionsrecess, kraft dessen die „Unterthanen, Bedienten und Angehörige bei solcher Religion (welche im Normaljahr 1624 allein herrschend gewesen) und ihrer Gewissensfreiheit geschützt," „auch nicht das Geringste unternommen werden sollte, was *per di-* oder *in-directum* zu einiger Immutirung oder Bedrückung der evangelisch-lutherischen Religion, zu Infringirung der Kirchen- Consistorial- und Synodalordnungen, Gebräuche und Ceremonien, oder sonsten zum Abbruch des evangelisch-lutherischen Kirchen- und Schulwesens gereichen kann." Schweden und Braunschweig-Lüneburg wurden Garanten des Vertrags. In einer Conferenz zu Kupferzell vom 19. September 1715 endlich wurde verabredet, dass der damalige Senior des Gesammthauses Hohenlohe nur das *Seculare et Oeconomicum* der Kirchensachen, dagegen die Religions- und Pfarrsachen der Senior der evangelischen Linie besorgen, und dieser Conferenzbeschluss auch

---

war evangelisch geblieben, und suchte in seinem Testament den an einen katholischen Herrn zu vererbenden Landesantheil vor allen Willkührlichkeiten zu schützen.

„hinfüro jederzeit *pro norma normante* dienen" sollte. Das Osterfest 1724 wurde in der ganzen Grafschaft ohne Widerspruch gleichzeitig mit sämmtlichen Evangelischen im Reich gefeiert. Gleichwohl werden nicht weniger als 39 verschiedenartige Religionsgravamina aufgeführt, die sich besonders seit dem 1728 erfolgten Tode des Grafen Ludwig Gottfried zu Pfedelbach erhoben. Diese betreffen hauptsächlich: Verwandlung des *exercitium privatum relig. cathol.* in *cultus publicus*, Einrichtung von Franziskaner- und Capuzinerklöstern, das *Simultaneum* in Kirchen und auf Gottesäckern, katholische Processionen und Kreuzaufrichtungen, Befehl zur Verrichtung aller Parochialakte für gemischte Ehen von Seiten der katholischen Geistlichen, Verweisung von Gegenständen der kirchlichen Jurisdiktion von den evangelischen Consistorien an die aus Katholiken zusammengesetzten weltlichen Kanzleien, Schmälerung und Entziehung von Einkommen der Consistorialräthe und evangelischen Geistlichen und Schullehrer, sogar Bestellung von Gemeindeämtern durch Katholiken und Bevorzugung Solcher bei Besitzveränderungen. Wegen der Hauptpunkte waren von verschiedenen theologischen und juristischen Fakultäten Gutachten, es wird nicht gesagt durch wen, wahrscheinlich aber durch das gemeinschaftliche waldenburgische Consistorium in Oehringen Namens der Grafen Neuenstein'schen Linie, eingeholt worden, die 1744 bereits vorlagen. Sie sprechen natürlich alle die kirchliche Jurisdiktion über evangelische Unterthanen dem katholischen Landesherrn ab. Nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 [1]), sagen die Hallenser, ist die Ausübung der geistlichen Jurisdiktion gegen Augsburgische Confessionsverwandte suspendirt. In Folge dessen haben die Evangelischen ihre Collegien, Consistorien u. s. w. angeordnet, der westphälische Friede hat jene Suspension sanctionirt. So wenig also ein evangelischer Landesherr, der im Wege des Erbgangs katholische Unterthanen erhält, diesen gegenüber eine

1) §. 20. — „so soll die geistliche Jurisdiktion wider der augsburgischen Confession Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien — — bis zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exerciret, gebraucht oder geübt werden, sondern solche geistliche Jurisdiktion ruhen, eingestellet und suspendirt sein und bleiben." Knapp, Belehrungen S. 117 f.

kirchliche Jurisdiction hat, sondern solche dem betreffenden katholischen Bischof lassen muss, so wenig hat ein katholischer Landesherr ein Recht, sich in Consistorialsachen evangelischer Unterthanen zu mengen; um so weniger, als er in Religionsangelegenheiten katholischer Unterthanen einzugreifen ebenfalls kein Recht hat. Alle jene *gravamina* sind Turbirungen des *status anni regulatorii* 1624 und laufen dem Zweck der Pacificatoren von 1648 zuwider. Haben doch z. B. selbst katholische Landesfürsten angeordnet, dass keine Immobilien in *manus mortuas* kommen. Die Unzulässigkeit des *simultaneum* besonders, sagen die Tübinger, fliesst unter den vorliegenden Umständen daraus, dass das westphälische Friedensinstrument einfach gebietet, Alles *in statu eodem* zu belassen. Wenn also die hohenlohe'schen Protestanten 1624 das *exercitium* ihrer Religion *privative* gehabt, so dürfen sie darin nicht gestört werden [1]), ja sogar Pacte und Conventionen, welche nach 1624 dessfalls vorgegangen waren, hebt das Friedensinstrument auf [2]). Der geringste das *exercitium solitarium* aufhebende Eingriff ist schädlich und den Protestanten präjudiciell. Ja, antworten die Hallenser auf die Frage, ob der katholische Landesherr seine *in anno decretorio* evangelisch gewesene Schlosskapelle katholisch machen darf, wenn Niemand ausser dem Hofgesinde, welches wie der Schatten dem Körper des Herrn folgt *(sic!)*, eingepfarrt; nein, sofern andere Leute und Unterthanen darin eingepfarrt sind, für welche es um so mehr eine Verkürzung wäre, als es eine pastetenartige Vermengung von Allerlei, *(sic!)*, als die Katholiken durch evangelischen Gottesdienst in ihren Kirchen dieselben für entweiht halten. Wenn *corpus catholicorum* und Kaiser, sagt ein *Dominus quidam assessor* in seinen

---

1) Instr. pac. westph. art. V. §. 25. *nec augustanae confessioni addicti posthac in habita vel recuperata possessione ullo modo turbentur.* §. 26. *publicum etiam religionis exercitium idem maneat, quod quovis in loco dicto anno digne usitatum fuit, absque unius vel alterius partis impedimento.* a. a. O. 201.

2) §. 33. »*pacta, transactiones et conventiones — — ratae et firmae maneri debeant, quatenus observantiae dicti anni* 1624 — *non adversantur, annihilatis omnibus anni* 1624 *observantiae contrariis latis sententiis, reversalibus, pactis, transactionibus quibuscunque*«. A. a. O. 206.

considerationes, den Kirchenpflegern der den Evangelischen *privative* zustehenden St. Ulrichs-Kirche zu Augsburg auf Andringen der Katholiken aufgaben, sogar gewisse Heiligenbilder und Insignien am neugebauten Frontispiz jener Kirche 1709 wieder anzubringen, so läuft noch gewisser die Einführung des *Simultaneum* in einer 1624 exclusiv evangelischen Kirche gegen die klare Bestimmung des westphälischen Friedens. *Statuum catholicorum subditi, qui aug. conf. exercitium anno* 1624 *habuerunt, retineant id etiam in posterum, cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt.* (Instr. p. westph. art. V. §. 31.)

Im Januar und Februar 1744 erliessen die Grafen waldenburgischer Linie Decrete, wodurch die Gemeinden angewiesen wurden, Ostern mit ihren Landesherren zu halten. Diese Decrete enthielten die Versicherung: man sei im Mindesten nicht gemeint, die Evangelischen in Ausübung ihres Gottesdienstes und Religion zu verhindern, die Verordnung betreffe die Religion ganz nicht, sondern sei nur eine politische landesherrliche und väterliche Disposition „zur Vermeidung aller Unordnungen, zur Herstellung des Standes von 1624" — im Gegensatz gegen „ein von dritter Wahl und Erfindung herkommendes neues Werk", das sich die Grafen nicht aufdringen lassen können. Soldaten und Unteroffiziere überbrachten die Regierungsschreiben den Geistlichen, welche für den Fall der Nichtbefolgung mit Ungnade und Amtsentsetzung bedroht wurden, unmittelbar vor Beginn des Gottesdienstes an den Sonntagen Septuagesimae und Estomihi, zur alsbaldigen Verkündigung von den Kanzeln. Alle Rückfrage wurde untersagt, Gemeinden, in welchen zugleich Ausherrische eingepfarrt waren, auch am 29. März, also doppelte Ostern zu feiern, freigegeben. Das gemeinschaftliche waldenburgische Consistorium in Oehringen war bei diesen Maasregeln völlig umgangen. In dieser den beiden Linien Neuenstein und Waldenburg gemeinschaftlichen Stadt insinuirte man zwar das Mandat dem Stiftsprediger Knapp gleichfalls, wollte aber auf dessen Vorstellung, dass das Ministerium eccles. nicht befugt sei, einen von einseitiger Linie allein ausgestellten Befehl anzunehmen und zu befolgen, vor nun geschehen lassen, dass allda Ostern nach dem sogenannten verbesserten Kalender gefeiert werden möge.

Der evangelische Senior und die Agnaten neuensteinischer Linie remonstrirten, protestirten und mahnten Geistliche und Gemeinde, sich durch keine einseitigen, mithin unverbindliche Pönalverordnungen irre machen, noch in dieser die Religion und Kirchenfreiheit betreffenden Angelegenheit von dem gesammten *Corpore Evang.* trennen zu lassen. Zu den im westphälischen Friedensinstrument bezeichneten *annexa* gehöre vornämlich die eigene Anordnung der Feste, diese Anordnung sei nicht Polizei, sondern Kirchensache, die katholischen Grafen hätten nur *exercitium privatum* ihrer Confession, und dürfen nach den Hausverträgen das der evangelischen weder direct noch indirect kränken. Einen vom *Corpus Evang.*, dessen *commembrum* die gesammte Grafschaft Hohenlohe sei, gefassten Beschluss als ein von dritter Wahl und Erfindungen herkommendes neues Werk zu bezeichnen, erscheine factisch irrig und despectirlich. Das von den katholischen Grafen gebrauchte Beispiel Schlesiens und Ungarns, welches keine Reichskinder seien, passe nicht hieher. Nie habe der König von Polen als Churfürst von Sachsen seinen evangelischen Unterthanen dergleichen zugemuthet, im Gegentheil habe der Churfürst von Mainz den seinigen Conformität mit ihren Glaubensgenossen zugestanden.

Die bedrohten Geistlichen gehorchten theilweise, die Meisten baten sich kurze Bedenkzeit aus, und machten Gegenvorstellungen, wurden daher suspendirt, wenn sie sich nachher zur Verlesung des Decrets verstanden, restituirt, wo nicht, so wurde die voraus erkannte Cassation eilfertigst vollzogen, die Verlesung geschah sodann durch weltliche Beamte auf den Rathhäusern, oder durch die sogleich eingeführten anderen Geistlichen. Inzwischen hatte das Consistorium sich an den Reichshofrath damals [1])

1) Weil Kaiser Karl VII. fast bis an das Ende seiner Regierung seiner Erblande entsetzt ware, und Er desswegen seine Interimsresidenz in der Wahlstadt aufschlagen musste, verharrete auch das ganze Reichshofrathscollegium alle solche Zeit über bei Ihme, d. d. 20. März 1744. Franz I. eröffnete den Reichshofrath 7. Octbr. 1745 zu Frankfurt, und (da das Collegium dem Kaiser in seine Residenz folgen musste, 18. Nov. 1745 zu Wien) Moser a. a. O. S. 12. An den Reichshofrath, nicht an das Kammergericht kam die Angelegenheit, entweder weil jener zugleich

in Frankfurt gewendet, und einen Beschluss bewirkt[1]), der, ohne sich auf die Osterfeierfrage selbst einzulassen, den katholischen Grafen die Illegalität ihres mit der Execution beginnenden Verfahrens verwies, die suspendirten und cassirten Pfarrer in ihre Aemter wieder einzusetzen, sie künftig nicht zu beschweren, oder im Weg Rechtens gegen sie vorzuschreiten befahl. Hierauf gestützt wies das Consistorium unterm 23. März 1744 die untergebenen Pfarrer an, Ostern mit anderen evangelischen Reichslanden und Orten am 29. März zu feiern, wogegen die Grafen rescribirten, dass, da das Reichshofrathsconclusum nicht das Mindeste gegen ihre Verordnung selbst enthalte, es bei dieser sein Verbleiben haben, *eodem* und alle künftigen Consistorialsignaturen unerbrochen an die Herrschaft eingesendet werden müssen.

Als die protestantischen Osterfeiertage herannahten, mussten am Gründonnerstag und Charfreitag die Kirchen verschlossen bleiben, die Gemeinden hielten daher ihren Gottesdienst unter freiem Himmel, oder giengen in benachbarte Orte. Am Osterfest wurden zwar die Kirchthüren geöffnet, es sollte aber nur gewöhnlicher Sonntags-Gottesdienst gehalten werden. In Orten, wo entweder die Cassation des ordentlichen Pfarrers noch nicht vollzogen oder wohin ausherrische Filialisten eingepfarrt waren, fand gleichwohl die Osterfeier Statt. In Mainhard wurde die Schildwache mit zur Kirchthüre hineingedrängt, in Eschenthal gelang es dem Geistlichen kaum, einen durch die Ausherrischen gegen das barsche Benehmen der Soldaten begonnenen Tumult zu stillen. In Waldenburg machte man den Versuch, die Gemeinde auf gütlichem Wege zu gewinnen, versammelte sie auf dem Rathhaus und mahnte sie, Ostern mit der Herrschaft zu begehen. Wer renitiren wolle, möge abtreten. Es traten aber Alle ab.

Schon zwei Tage nach dem protestantischen Osterfeste, am 31. März, ergiengen neue Decrete, worin die begangene Feier als eine nichtige Handlung erklärt und eine abermalige mit den

---

oberstes Regierungscollegium, Conseil des Kaisers, oder weil er in Criminalsachen unmittelbarer Reichsstände allein befugt war. Moser a. a. O. I. 397. Zöpfl, Gesch. der deutsch. Rechtsinstitute. S. 221.

1) Moser, deutsche Justizges. 2. Thl. S. 15.

Katholiken conform auf 2—6. April befohlen und bei 10 Reichsthalern Strafe alle Arbeit an diesen Tagen verboten wurde. Sogar in der gemeinschaftlichen Stadt Oehringen wurde zu Abwendung jedes Präjudizes und Beschützung der gemeinschaftlichen Rechte Wiederholung geboten. Das Consistorium dehortirte unter Berufung auf die eine durchgängige Gleichförmigkeit in Kirchensachen fordernde hohenlohe'sche Kirchenordnung, welche das kaiserliche Rescript selbst als Norm setze. Hierauf unterblieb die Wiederholung, aber die abgesetzten Pfarrer blieben auch suspendirt und cassirt. Erst einige Monate später konnten sie ihre Wiedereinsetzung erreichen. Die Consistorialräthe wurden in Patenten, die an den Thoren affigirt werden mussten, strafbarer Anmassung und Halsstarrigkeit, indem sie die an sich ganz klare kaiserliche Verordnung verkehrt ausgelegt, das Publicum irre gemacht, zum Ungehorsam verleitet hätten, beschuldigt, wogegen sie sich auf ihre Amtspflichten beriefen. Gleichwohl ergieng am 30. Septbr. 1744 ein Reichshofrathsconclusum, das den Consistorialräthen Knapp und Mayer einen Verweis und den Befehl gab, unter keinem Vorwand mehr weder *sub praetextu senii*, *vel directorii evangelici* von den neuensteinischen Grafen Verordnungen anzunehmen. Allein es waren in der Ostersache von den letzteren solche nicht wirklich ertheilt, ob zwar allerdings die Renitenz gutgeheissen worden. Wegen der vom Osterfest abhängenden Feier des Himmelfahrts- und Pfingstfestes waren die Gemeinden besorgt, in Folge eines schon früher unterm 5. Mai 1744 Reichshofrathsconclusum aber, das die Zurückgabe der Kirchenschlüssel und ungehinderte Uebung des Gottesdienstes anordnete, legte die katholische Herrschaft der Feier jener Tage in Gleichförmigkeit mit anderen Evangelischen nichts mehr in den Weg und verlangte nur Arbeitseinstellung an den nachherigen katholischen Festtagen, was auch beobachtet wurde.

Das Jahr des Osterstreites noch sah die Grafen waldenburger Linie Philipp Ernst zu Schillingsfürst, Carl Philipp, Joseph und Ferdinand zu Bartenstein in den Fürstenstand erhoben [1]),

1) Die Verkündigung von den Kanzeln geschah Sonntag, 15. Novbr. 1744 »unter grundmüthigstem Wunsch zu Gott, dass diese Standeserhöhung vordersamst zum Preis und Ehre der göttlichen Majestät, dann

während damals die Grafen neuenstein'scher Linie die angebotene Erhöhung zu dieser Würde anzunehmen noch Anstand nahmen. Der Streit aber ruhte nicht. Mehrfacher Befehle ungeachtet waren die destituirten Geistlichen nicht in ihre Aemter wieder eingesetzt, noch ein ebenfalls anbefohlenes Rechtsverfahren gegen sie eingeleitet worden. Schon seit 1745 schickten die Fürsten der waldenburgischen Linie nicht mehr wie früher immer einen evangelischen Abgeordneten zu dem fränkischen Kreistag, sondern entweder übertrugen sie ihre Stimme einem andern katholischen Gesandten, oder sandten später selbst einen solchen, worin unter Berufung auf Würtemberg und Sachsen die Grafen neuensteinischer Linie eine neue Reichsconstitutionswidrigkeit erblickten. Ueberhaupt gestaltete sich der Osterstreit von dieser Zeit an zu einer Fehde zwischen beiden Linien, wie denn die evangelischen Agnaten die Sache von Anfang zu der ihrigen gemacht, sie vor Kaiser und Reich vertreten und das *Corpus Evang.* in's Interesse gezogen hatten, daher die Reichsschaftsconclusa immer beginnen: „Zu Hohenlohe, sämmtliche Grafen neuensteinischer Linie *contra* die Grafen („Herren Fürsten") zu Hohenlohe waldenburgischer Linie". Ausser einigen Nebenpunkten, welche die thätliche Trennung der bisherigen Gleichförmigkeit bei ausserordentlichen Kirchenfesten in Oehringen und die durch die waldenburgische Regierung ausgeübte Censur der für jene Feste bisher durch den gemeinschaftlichen Stiftsprediger abgefassten und vom Consistorium genehmigten Kirchengebete betreffen, wurden durch folgende Schritte neue Religionsbeschwerden hervorgerufen. Die katholischen Kanzleien besetzten mit Umgehung des Consistoriums Pfarreien und installirten die Pfarrer durch katholische Räthe. Die Inspection über das Kirchen- und Schulwesen des waldenburgischen Antheils wurde factisch, nach allen möglichen vorangegangenen Plackereien [1]) das Consistorium in Oehringen förmlich aufgehoben, die

ferner zum Vergnügen und Glanz des gesammten hohen Hauses Hohenlohe, und sonderheitlich auch zur Aufnahme und Wohlfarth dero Volks und Unterhanen, einfolglich zu vielem Segen und Heil gereichen möge.« Urkunde aus der Oehringer Registratur.

1) Z. B. den weltlichen Consistorialräthen wurden ihre Besoldungen mit jährlichen 200 fl., die jährlichen Zinse aus einem Consistorialstiftungscapital von 3000 fl. mehrere Jahre vorenthalten.

Acten nach Pfedelbach geschafft und das Collegium neu organisirt [1]), die meisten Geschäfte aber von den katholischen Kanzleien der Competenz des Consistoriums entzogen und selbst besorgt [2]). Auch an vier evangelischen Orten, wo gar kein Katholik wohnte, sollte an katholischen Fest- und Feiertagen alle Arbeit eingestellt sein. Kaiserliche Mandate und Reichshofrathsschlüsse befahlen wiederholt, alle diese Klagpunkte abzustellen, cassirten die *via facti* vorgenommenen und bescheinigten Beschwerden, besonders die Suspension des Obersuperintendenten Knapp, die Translocirung des Consistoriums nach Pfedelbach, die *avocatio causarum consistorialium ad forum publicum*, und geboten, alle dem westphälischen Frieden, den Hausverträgen und Kirchenordnungen zuwiderlaufenden *facta* auf den vorigen Fuss zurückzustellen. *Pars impetrata* erstattete Paritionsanzeigen, leistete aber, wie der Reichshofrath selbst erkannte, nicht allein nicht die schuldigste Folge, sondern handelte dessen Befehlen meist *e diametro* zuwider. Warnungen, sich dergleichen Unternehmungen nicht mehr zu Schulden kommen zu lassen, damit nicht der Kaiser kraft „tragenden obristrichterlichen Amtes" anderweite schärfere Verordnungen thun müsste, bleiben fruchtlos, immer neue Anzei-

1) In Pfedelbach war nur Ein theologisches Consistorialmitglied, Pfarrer Erhard zu Adolzfurth. Der Präsident, Kanzler v. Berengger, soll in den Jahren 1745—50 nur 1—2mal einer Sitzung angewohnt haben, gleichwohl seine Mitunterschrift zu einer nach Onolzbach gegebenen Erklärung dieses Consistoriums über seine Thätigkeit erschlichen worden sein. (Abdruck eines Schreibens etc. 1750.)

2) Das bartensteinische Consistorium bestand aus vier weltlichen katholischen Mitgliedern und Einem protestantischen Theologen. Es dispensirte einen Neffen *patrui conjugem* zu heirathen (12. Juli 1747). Bei evangelischen Pfarrinstallationen erschienen katholische Räthe als Commissäre. (Attestat des Consist. von Hall d. d. 10. Mai 1747.) Die Pfedelbacher Hofrathskanzlei schied Ehen (Urtel vom 13. Juni 1749), die waldenburgische ordnete in Fornicationssachen Strafen, z. B. einer *lapsa* mit aufgesetztem Strohkranz Kirchenbussen an, und milderte sie wieder, z. B. einmal dahin, dass ein Ehebrecher und »seine *complicia* solche in ihren 26 Ställen (?) und Ständen verrichten mögen« (4. Oct. 1748). Die bartensteinische Kanzlei befahl einem wegen heimlichen Eheverlöbnisses seines Sohnes mit der Tochter des Pfarrers Beyer zu Sindringen sich beschwerenden Bürger bei Strafe, seine Einwilligung zu geben (17. Juli 1749).

gen *pro clementissime maturando petito auxilio*, *ob in dies crescens damnum irreparabile*, *et evidens maximum in mora periculum*, häufen sich, immer neue Facta „erleidender grosser Bedrückungen und daraus imminirenden äussersten totalen Ruins" werden zur Kenntniss gebracht, aber auch *e contra* wiederholte Bitten, die Paritionsanzeige *pro sufficienti* anzunehmen, den Querelen ein Ende zu machen und die Querulanten an die ordentlichen, d. h. fürstlich hohenlohe'schen Patrimonialgerichte zu verweisen. Termine werden gesetzt, verstreichen, Fristgesuche erbeten, gegeben, *ad informandum et excipiendum*, endlich abgeschlagen, die nachgesuchte *restitutio in integrum* für die waldenburgischen Fürsten verworfen, grössere Bescheidenheit und reichsconstitutionsmässige Abfassung der Schriften bei Bedrohung mit fiscalischer Ahndung aufgegeben, endlich unterm 12. Juni 1748 bei abermaligem Ungehorsam in einer neuen Frist von 2 Monaten Executionscommission *eventualiter* erkannt. Am 13. Septbr. 1748 nochmalige zweimonatliche Frist, aber zugleich Decret an die ausschreibenden Fürsten des fränkischen Kreises, nach fruchtlosem Verstreichen jener Frist „dickberührte kaiserliche Verordnung *sumptibus partis impetratae executive* zum Vollzug zu bringen". Der Auftrag wird durch ein *Excitatorium* vom 21. März 1749 mit der Auflage, ihn ohne weiteren Aufenthalt zu vollstrecken, von Kaiser und Reichshofrath erneuert. Noch sind aber nicht alle damals zu Gebot stehenden Rechtsmittel, eine Sache hinauszuschieben und einer Hilfsvollstreckung zu entgehen, erschöpft. Am 17. Juni 1749 beschliesst der Reichshofrath: „*rescribatur commissioni caesareae*, bis zu Berichtigung deren *formularium revisionis in termino legis* mit der ihnen aufgetragenen Execution noch zur Zeit an sich zu halten" [1]. Nun erst erscheint die Intercession des *Corpus Evang.*, das den 30. Juli 1749 dem

---

1) »Die Revision ist, wenn auf Verlangen einer Partie Acten, in welchen bereits ein Bescheid oder ein Urthel ergangen ist, durch andere Referenten im Reichshofrath nochmals vorgetragen werden und ein endlicher Spruch darauf abgefasset wird. — Dieses Rechtsmittel wird bald Supplication, bald Revision genannt, doch ist der letzte Ausdruck in der Praxi fast allein üblich.« Moser, deutsche Justizverfassung. II. S. 239.

Kaiser vorstellt, wie der letzte Reichshofrathsschluss den Eingang zu processualischer Weitläufigkeit bilde, wie sehr er dem schnellen *modus procedendi* zuwiderlaufe, den das westphälische Friedensinstrument, die Executionshauptrecesse von 1649 und die vom Kaiser selbst beschworne Wahlcapitulation fordere, und bittet, die wiederholt erkannte Execution in „unverlängten Vollzug" bringen zu lassen. Auch dieser Schritt ist erfolglos. Am 29. April 1750 beschwert sich das *Corpus* darüber und behauptet, erfahren zu haben, dass die mehrsten höchst und hohen katholischen Reichsstände durch *Intercessionales* bei Kaiserl. Majestät den fürstlich hohenlohe-waldenburgischen Theil zu vertreten beliebet, ja gar demselben (dem Vernehmen nach durch eigene Geldhülfen [1]) in der Sache zu Statten zu kommen und solchergestalt *causam communem* hinunter zu machen sich werkthätig anerkläret haben." Unter diesen Umständen schreitet das *Corpus* zu dem nach seiner Ueberzeugung in den Gerichtsconstitutionen subsidiär gestatteten Rechtsmittel der Selbsthilfe und requirirt in seinem Namen das evangelische Directorium des fränkischen Kreises, die Restitutionsexecution gegen Waldenburg in der Art zu vollziehen, dass zunächst Civilcommissäre an die Orte, wo Restitution zu bewerkstelligen, abgesendet, im Fall verspürender Widersetzlichkeit aber dem Geschäft durch Anwendung genugsamer militärischer Mannschaft Nachdruck gegeben werde. Das Kreisausschreibamt alternirte zwischen den brandenburgischen Markgrafen zu Onolzbach und Culmbach-Bayreuth und der Turnus traf jetzt den Erstern. *Serenissimus Onoldinus* acceptirte die Requisition, ermahnte die Fürsten von Hohenlohe, sich zu fügen, ehe Commissäre und Militär einrücken müssten, und liess abrathende Vorstellungen,

1) Dass solche geleistet worden, unterliegt keinem Zweifel, wie z. B. eine im Stuttgarter Archiv gefundene Rechnung des Klosters Ochsenhausen beweist. Einen Blick in die Machinationen alle lässt ein vorliegendes Schreiben waldenburgischer Unterthanen an den Kaiser vom 29. Mai 1750 thun, worin diese sagen, dass sie von Beschwerden und Religionsbedrückungen durch ihre Fürsten überall nichts wissen und nur bitten, dieselben ruhig und unangefochten zu lassen. Wie mag diese in den Unterschriften zum Theil gefälschte Eingabe zu Stand gebracht worden sein!

welche Bamberg, Würzburg, Cöln, Eichstädt an ihn richteten, unberücksichtigt. Er konnte diess, da ihm von Seiten des *Corpus* nachdrücklichste Beihülfe durch Churbrandenburg und Braunschweig zugesichert war. Zwei Räthe, Appolt und Strebel, wurden mit Beistimmung des culmbach'schen Hauses nach Oehringen, dem Amtssitz des Consistoriums, delegirt und luden unterm 12. Juni 1750 die drei Fürsten Philipp [1]) Ernst zu Schillingsfürst, Carl Philipp zu Bartenstein, Joseph zu Pfedelbach und ihre Bevollmächtigten, dessgleichen den Senior der evangelischen Linie auf den 22. dieses Monats zu Eröffnung der Commission vor. Die Instruction gieng dahin, sie sollten nach den nöthigen Formalitäten zunächst fragen: ob und wie weit etwa die Restitution bereits eingeleitet sei und weiter festgesetzt werden wolle, im Verneinungsfall die Restitution selbst in's Werk setzen, wenn ihnen militärische Gewalt gegen die Vollziehung ihres Mandats entgegentreten sollte, die Befehlshaber schriftlich und mündlich vor der Gefahr warnen, und im Fall des abgenöthigten Einmarsches der Executionstruppen thätlichen Angriff zu vermeiden, auch dahin zu wirken suchen, dass keinem Evangelischen Ueberlast, Schaden und Nachtheil zugefügt werde. Jeder Commissär erhielt täglich 8 Thlr., neben Naturalverpflegung für die Pferde. Sämmtliche Kosten sollte der impetrantische Theil wochentlich pränumeriren, der Markgraf wollte Einleitung treffen, dass derselbe die Kosten vom gravirenden Theil erstattet erhielt, oder sich regressiren könnte [2]). Am 22. Juni 1750 fuhren die Commissäre „in dem mitgebrachten herrschaftlichen Wagen mit sechs Pferden unter dem Vortritt der Libereibedienten“ auf das Rathhaus, neuensteinische Bevollmächtigte hatten sich eingefunden, waldenburgischer Seits erschien Niemand. Den 27. stellte sich zwar der Kammerrath Eggel ein, wurde aber durch einen Dra-

1) Der 87jährige Fürst wollte zwar aus christfürstlicher Geduld der Gewalt weichen, befahl aber seinen Unterthanen, den Markgräflichen auf keine Weise zu gehorsamen. (Patent vom Juni 1750.)

2) Dem Vernehmen nach sind die Grafen neuensteinischer Linie bis heute nicht zu dieser Wiedererstattung gelangt, was jedoch damit nicht stimmt, dass Onolzbach am 14. Septbr. 1750 für Zahlung der Kosten bis auf 307 fl. quittirt.

goner wieder abgerufen. In einer abermaligen Verhandlung vom 30., an welcher Kanzler von Berengger nebst den früheren Consistorialmitgliedern Theil nahm, wurde nun der wirkliche Anfang des Geschäfts damit gemacht, dass man das Oehringer Consistorium zuvörderst auf dem Papier restituirte, die anwesenden Geistlichen und Schullehrer in Pflichten für dasselbe nahm. Bei dem Schlussakt am 8. Juli erschien abermals für Waldenburg Niemand. Bei geöffneter Thüre wurde ein Conclusum des *Corpus Evang.*, das den Fürsten von Waldenburg, es nicht zu Weiterungen kommen zu lassen, anrieth und bei den legalen getroffenen Vorkehrungen es bewenden zu lassen mahnte, verlesen und hiemit schien das ganze Geschäft glücklich absolvirt. Allein, wie schon aus Schreiben des „sogenannten“ pfedelbach'schen Consistoriums vom 8. Juni und der waldenburgischen Regierung an die ansbach'sche vom 11. Juni hervorgieng, hatte man gar nicht im Sinne, sich zu fügen. Circularrescripte, sogleich nach Abgang der Commission an die evangelischen Geistlichen erlassen, verboten den Gehorsam gegen das restituirte Consistorium, dessen Activität durch die fortwährende Cognition der weltlichen Aemter in Kirchensachen auf Null gesetzt blieb. Mittlerweile hatte unterm 22. Juni der Kaiser erklärt, die Gestattung des Revisionsgesuchs für Waldenburg sei nicht so gemeint gewesen, dass den Evangelischen das Geringste entzogen, sondern dass die Beschwerden besser untersucht werden sollten; der Kaiser müsse gegen beide Theile unparteiisch sein, es sei „legale und ganz bereiteste“ Rechtshilfe zu erwarten, der Markgraf möge daher „nach der Gerichtsbilligkeit“ alles übereilten Verfahrens sich enthalten. Wogegen *Serenissimus Onoldinus* die Ansicht aussprach, das kaiserliche obristrichterliche Ansehen habe durch die Verschleppung der Angelegenheit wirklichen Anstoss zu befahren gehabt, das verfängliche Exempel liege vor, „dass in denen liquidirten Religionsattentatensachen kaum jemals einige Execution mehr zu hoffen sei“, übrigens habe er durch die auf dem Papier bewirkte Restitution dem Kaiser selbst „einen der treuesten und essentiellsten Dienste geleistet“ „und das gesammte Werk mit aller ordentlichen Vorsicht und mit dem ersinnlichsten Menagement von Anfang bis zum Ende behandelt“. Das *Corpus Evang.* wollte

den allerseitigen unleidentlichen Widersetzungen und Unfug nicht länger nachsehen, ertheilte daher dem Markgrafen zu Onolzbach neue Aufträge. Eine nochmalige Frist von 14 Tagen sollte er ansetzen, dann aber die Militärexecution einrücken und bis zu völliger Erledigung der Beschwerden im Waldenburgischen bleiben. Das Mahnschreiben des Executors an die Fürsten von Waldenburg, d. d. 28. August, worin zugleich 4000 fl. Commissionskosten gefordert, blieb erfolglos, die würtembergische Regierung gestattete den Durchmarsch von 100 Grenadieren durch ihr Gebiet in der Gegend von schwäbisch Hall. Zwar gaben nun die Fürsten Erklärungen (9. und 19. Septbr. 1750), versprachen das restituirte Consistorium nicht ferner zu beeinträchtigen, schoben die Schuld, dass Alles so weit getrieben worden, und die Zahlungsverbindlichkeit einander gegenseitig zu und wandten sich gegen die „*in vim commissionis perpetuae* angedrohten, auch wirklich unternommenen unerhörten Zudringlichkeiten“ der „anmasslichen“ Executionscommission aufs Neue an den Reichshofrath (23. Septbr. 1750). Die eingelaufenen Erklärungen aber fand das *Corpus Evang.* unzureichend, und dem *Exhibitum* an den Reichshofrath zuwiderlaufend (7. Oct. 1750). Weil Bartenstein ganz besonders renitent erschien, sollte das Militär unverzüglich und hauptsächlich auf dessen Kosten einrücken. Hiezu ertheilte [1]) Onolzbach am 13. Oct. 1750 Befehl und instruirte Civilcommissäre und Soldaten zu wirksamem Zusammengehen. Jene waren diessmal Rath und Landgerichtsassessor Benz, Hof-Regierungs-, und Appellationsrath Sirold, genannt von Schütz. Das Militär rückte ein, in welche Orte, ist aus den Acten nicht ersichtlich. In den ersten Tagen des Novembers 1750 erliessen die drei waldenburgischen Fürsten, Pfedelbach, Schillingsfürst und Bartenstein gleichlautende Fügungserklärungen, in welchen der Widerspruch zwischen den früheren dem *Corpus* gegebenen Versprechungen und der von dem Reichshofrath erbetenen *absolutio a pro-*

1) Chursachsen und Gotha hatten schon unterm 29. Juli 1750 nöthigen Falles kräftige Assistenz mit Mannschaft zugesagt, bei welchen dem evangelischen Wesen zu so grossem Soutien gereichenden Erklärungen das *Corpus* allseitige Zufriedenheit bezeugte.

missis anerkannt, und in Beziehung auf das restituirte Consistorium, so wie die den Räthen zu reichende Besoldung die bündigsten Zusicherungen gegeben wurden. Das *Corpus* hatte solche vorgezeichnet. Am 11. Novbr. trat hierauf das Militärcommando den Rückmarsch an, auch die Civildelegirten wurden angewiesen, sich unverzüglich zurückzubegeben, Onolzbach erstattete an das *Corpus* und an die Stände des Kaisers Finalbericht, erhielt Gratulationsschreiben von ihnen und Danksagungen; der Kaiser hatte zwar missliebig vermerkt, dass Seine Liebden unbefugt haben die Miliz einrücken lassen, und befahl am 30. Oct. Miliz und Räthe gänzlich zurückzuziehen. Als der Befehl zu Onolzbach einlief, war diess bereits geschehen und der Markgraf überliess die Rechtfertigung seiner Schritte dem *Corpus Evang.* Inzwischen hatte auch der Reichshofrath ein Lebenszeichen gegeben, und das waldenburgische Revisionsgesuch zwar als ganz unförmlich und *inepte* angebracht, abgeschlagen [1]), zugleich aber das aus unbefugtem Auftrag Unternommene als reichsverfassungswidrig „cassirt, annullirt und aufgehoben“. Aber der Arm der Behörde erstreckte sich nicht bis nach Hohenlohe und für ihre Ver- und Anweisungen galt diessmal wie so oft das verhängnissvolle Wort: zu spät. Es scheinen auch nach 1750 Rechtsstreitigkeiten festgesetzt worden und Beschwerden vorgekommen zu sein; hievon liegt aber nichts mehr in den Acten. Der Fürst-Bischof von Bamberg, welchem der Kaiser in Gemeinschaft mit Onolzbach in dieser Sache Aufträge gegeben, rechtfertigte sich, dass er dem Vollzug sich entzogen, das *Corpus* rechtfertigte seine Selbsthilfe, der Kaiser beharrte darauf, dass solche seinem obristrichterlichen Amte, dem westphälischen Frieden und den Wahlcapitulationen zuwiderlaufe. Hiemit war der Streit zu seinen Vätern versammelt.

In der ganzen Angelegenheit spielt das Städtchen Sindringen, der dasige Stadtpfarrer Hieronymus Yelin und der Bürgermeister Johann Edelmann eine hervorragende Rolle, die noch

---

1) „Es bleibet aber *parti impetratae* unbenommen, seine wider die Verbindlichkeit der *Pactorum* und sonst vorgeschützte Behelfe als dermalen *in altiore indagine* beruhend, nach erfolgter Parition *in separato* ein- und auszuführen“. d. d. 30. Oct. 1750.

besondere Beachtung verdient. Yelin war schon 1732—35 „widerrechtlich" entsetzt gewesen, *auctoritate caesarea* wieder eingesetzt worden und es lastete nun auf ihm ein besonderes Odium. Bei Eröffnung des herrschaftlichen Osterdecrets bat er sich Bedenkzeit aus, um eine theologische Facultät zu befragen. Zwei Tage darauf, den 11. Febr. 1744 erschien ein Commando von zwei bartensteinischen Grenadieren in Sindringen, das einen anderen Geistlichen (Zeidel von Etterhausen, später findet man einen Vicar Meyer und Merkel) mitbrachte, dem Schullehrer die Kirchenschlüssel abnahm, die Kirchthüren besetzte und den Pfarrer Yelin, der die gewöhnliche Betstunde halten wollte, zurückwies. Erst den 15. Febr. wurde ihm ein Cassationsdecret behändigt. Am selben Tag, dem Tage Invocavit, protestirte er in der Sacristei der Kirche vor Notar und Zeugen gegen dieses Verfahren, reservirte sich seine Rechte unter Berufung auf den Kaiser und sprach, zwischen Taufstein und Altar, eine Anrede an die Gemeinde, sollte aber die Amtswohnung und den Ort verlassen. Jene Rede rechnete auch der Reichshofrath als eine ungebührliche, zu Aufruhr leicht Anlass gebende Handlung, schloss ihn zur Zeit von der definitiven Restitution noch aus, gab jedoch der bartensteinischen Herrschaft auf, legaliter und *„servato juris ordine"* gegen ihn zu verfahren. Diess wurde dahin befolgt, dass Hofrath Gazen alle Zusammenkünfte der Bürgerschaft auf dem Rathhaus, sogar das Aus- und Eingehen im Ort bei 50 Thlr. Strafe verbot, vier Männer auf Gemeindekosten nach Bartenstein zu Handfrohnen schickte, verschiedene Personen im Beisein von Soldaten vernahm, Einige gefänglich einzog, ihnen Hausgeräthe und Kleider wegnehmen und an die Juden verkaufen liess. Bei [1]) 50—100 Thlr. Strafe für jeden Einzelnen musste die Gemeinde in die vom Vicar Meyer zu haltenden Gottesdienste gehen, auf eine Beschwerdeschrift gegen denselben wegen ärgerlicher Aeusserungen und anstössigen Lebens wurde der Vicar unter Drohungen gegen die boshaften Diffamanten freigesprochen, seine Ankläger zur Abbitte und Tragung der Kosten verurtheilt, er

1) Die Angaben lauten in verschiedenen Quellen der Zahl nach verschieden.

selbst aber nach Jahresfrist etwa nach Kupferzell befördert. Yelin hatte sich nach Frankfurt gewendet, bewiesen, dass in jener Anrede nichts Aufrührerisches enthalten, und sollte jetzt nach einem Reichhofrathsschluss den 21. Juli 1744 restituirt, dann aber wegen seiner angeblichen Renitenz seine Sache vor dem Consistorium verhandelt werden. Statt dessen wurde eine aus zwei katholischen Räthen und einem evangelischen Pfarrer bestehende Commission bestellt, die, als er ihre Competenz nicht anerkannte, ihn *in contumaciam* verurtheilte, das Pfarrhaus binnen zwei, den Ort binnen vier Wochen zu verlassen [1]). Allein, weil er sich *sub alas aquilae* nach Frankfurt begab, kam diess vorerst nicht zur Ausführung. Dennoch kam es ihm wenig zu Statten, denn ein neuer Spruch vom 30. Septbr. 1744 bestimmte, dass, weil das letzte Conclusum durch ganz ungleiche *narrata sub et obreptitie* herausgebracht, es bei der Suspension sein Verbleiben habe, nur sollte er nicht aus Ort und Haus, so lang er sich ruhig und friedlich betrage, vertrieben, noch seine Effecten ihm genommen, und ihm eine unparteiische, aus evangelischen Theologen und Juristen bestehende Commission, wider deren Mitglieder Yelin nichts Erhebliches vorbringen könnte, niedergesetzt, und sodann der Spruch einer evangelischen Juristen- und Theologenfacultät über ihn eingeholt werden. Statt dessen nach Bartenstein vor eine gemischte Commission geladen, die er perhorresciren musste, nahm man ihn für überführt an, den Pfarrvicar durch verweigerte Ausfolge der Abendmahlsgefässe, Bücher und Pfarracten in seiner Function, den kaiserlichen Befehlen entgegen, gehindert und die Gemeinde um die Abendmahlsfeier gebracht, auch sonst gestört und geärgert zu haben, entsetzte ihn seines Amtes und hiess ihn binnen neun Tagen das Haus räumen. Er wich der Gewalt unter Vorbehalt seiner Rechte, liess einen Vorrath Wein im Keller des Pfarrhauses zurück und zog nach Forchtenberg.

Noch schwerere Bedrängnisse ergiengen über den Bürger-

---

1) Unter andern Gründen war der ausgezeichnet: dass Yelins Frau bei einem Leichenbegängniss zwar auf den Kirchhof, nicht aber in die Kirche gegangen, um den Vicar nicht hören zu müssen.

meister Edelmann. Als Vertreter Yelins und Gegner Meyers, welcher ihn einen boshaften Menschen und Inbegriff von 160 Gottlosigkeiten nennt, als Rebell u. s. w. verklagt, entrann er zwar Anfangs der Einkerkerung durch die Flucht nach Frankfurt, wo er die Angelegenheit der Gemeinde betrieb, wurde aber später doch seines Amtes entsetzt, nach Bartenstein abgeführt und 47 Wochen lang in Haft gehalten. Während dieser Gefangenschaft wollte der Richter, sein Todfeind, Hofrath Gelzen, ohne einen Vertheidiger zu gestatten, ihn wiederholt bestimmen, sich unter eidlichem Gelöbniss und Verzicht auf alle weitere Rechtsmittel einer zu fällenden Sentenz, wie sie immer laute, zu fügen. Er weigerte sich dessen beharrlich und musste nach Aufhebung der Haft binnen drei Monaten das bartensteinische Gebiet verlassen. Ein ihm zugehöriges Haus, im Werth von 700 fl., wurde von der Herrschaft in Besitz genommen [1]).

Jenes Verfahren gegen Yelin cassirte zwar der Reichshofrath unterm 12. Juni 1748, setzte ihn in den Genuss der Pfarrwohnung und Ersatz aller seiner Kosten ein, befahl der Herrschaft, ihm seine mit Beschlag belegten Weine auszufolgen und die Hälfte der Pfarreinkünfte *durante lite* zu belassen; zugleich wurde ausgesprochen, dass wenn nicht binnen zwei Monaten auf die vorgeschriebene Art seine Sache untersucht wäre, die verhängte Suspension erlöschen und die völlige Restitution erfolgen sollte. Allein es geschah in seiner Sache so wenig Etwas als im Ganzen, bis am 2. Juli 1750 die onolzbach'schen Delegirten in Sindringen erschienen, ihn förmlich und feierlich restituirten, und ihm die Kirchenschlüssel übergaben. Auch bei den Verhandlungen zu Oehringen war er anwesend und thätig. Zum wirklichen Wiedergenuss von Wohnung und Gehalt aber gelangte Yelin erst durch die Militärexecution im Spätjahr 1750. Der Fürst von Bartenstein musste in seiner Fügungserklärung den

1) Das weitere Schicksal des Mannes ist aus den Acten nicht mehr ersichtlich. Er soll lebenslänglich von den evangelischen hohenlohe'schen Herrschaften sustentirt worden sein. Vor etlichen Jahren aber noch hat ein Nachkomme Forderungen an die evangelische Standesherrschaft Hohenlohe-Oehringen gemacht, die solchergestalt allerdings ungegründet erfunden wurden.

misshandelten Mann, der von Anfang am meisten Muth und durchweg die grösste Beharrlichkeit bewiesen hatte, *pro plenarie restituto* anerkennen, und sich zu vollständigem Schadenersatz verstehen. Dieser wurde dahin verglichen, dass Yelin statt von ihm berechneter 5576 fl. $8^3/_4$ kr. zuletzt sich aus unterthänigem Respect mit der runden Summe von 2750 fl. vergnügt erklärte.

Die in diesem Streit gewechselten Rechtsgründe betreffen theils die subjektive, theils die objective Seite der Sache. Ob die katholischen Landesherrn bei ihren Osterdecreten, bei ihrer Beharrlichkeit in der Sache, der Art des Verfahrens *bona fide* gehandelt, lassen wir bei Seite, und bemerken nur, dass in den Acten überall die Andeutungen zerstreut liegen, dass dieselben von einflussreichen Dienern übel berathen seien. Ob die Geistlichen und die Gemeinden bei Verweigerung des Gehorsams in ihrem Recht gewesen, diese Frage kann ebenfalls nur durch die objektive Rechtsanschauung sich entscheiden. Doch sei hierüber voraus folgendes bemerkt. Yelin wendete sich mit der Frage an die Altorfer Theologen und Juristenfacultät, ob er wohlgethan, sich *spatium ad deliberandum et consultandum* vorzubehalten und auszubitten. Das Responsum geht dahin, sofern ein Fürst *conscientiae subditorum rationem habere debet*, sofern *de voluntate et scientia principis modeste et placide disputare non est prohibitum, cum princeps nonnunquam male instruatur*, sofern die Pfarrinstruktion die Verpflichtung enthält, über den durch den Friedensschluss der Gemeinde zukommenden Rechten zu wachen und zu halten, sofern desshalb Gewissensscrupel haben entstehen können und kein *periculum in mora* gewesen, sei die Frage zu bejahen [1]). Alle *obedientia passiva* oder *coeca* in Religionssachen wird in einem andern Responsum der Halleschen Facultäten ge-

1) Wenn der Verf. der freimüthigen Gedanken aus der Offenbarung und Vernunft über die Osterfeier (Pfarrer Mayer v. Riedbach statt Yelins Vicar in Sindringen) hiegegen bemerkt, ein Geistlicher könne sich hier nicht mit Gewissensscrupeln entschuldigen, weil von ihm präsumirt werde, dass er schon vorher wissen sollte, was wider das Gewissen laufe, so ist von selbst klar, dass der Mann die *petitio principii* begeht, beim Geistlichen, als solchen, Gewissensscrupel als unmöglich zu denken. Cf. Acta eccl. X. S. 719.

leugnet, Consistorium, Geistliche und Gemeinden waren, indem sie Gegenvorstellungen thaten, in ihrem Rechte, das Erste besonders konnte sich seine Befugniss, Feste anzuordnen, unmöglich entreissen lassen und ist um seines Gegenbefehls willen nicht strafbar; Niemand überhaupt konnte unter der Bedingung Verzeihung annehmen, 8 Tage nach evangel. Osterfeier solche mit den Katholiken halten zu wollen, denn es lag kein Verbrechen vor, *quod veniam mereretur*, sondern Gehorsam in diesem Fall hätte das Gewissen verlezt. Es scheint zwar ein *adiaphoron* vorzuliegen, aber Adiaphora und Kirchengebräuche lassen sich nicht willkürlich behandeln, verlieren, geboten, ihre Indifferenz, und es verbergen sich leicht hinter ihnen Fallstricke der Clerisei. Mit all diesen Gründen wird also der Ungehorsam gegen das Osterdecret als ein subjektiv berechtigter darzustellen gesucht. Ob aber wirklich ein die Gewissensfreiheit berührender Fall vorlag, kann nur durch objektive Gründe dargethan werden.

Die Erörterung von diesen betrifft drei Hauptpunkte, nemlich die Osterfrage selbst, die Kirchengewalt katholischer Landesherrn gegen evangelische Unterthanen überhaupt und endlich die Selbsthilfe.

Die Osterfrage sei *res mere politica*, und auf die Zeitbestimmung des Festes bezügliche Anordnungen zu treffen, stehe dem Landesherrn als solchem zu, war die Behauptung der Katholiken [1]. Sie konnten sich auf ein Decret Kaisers Leopold vom 4. Apr. 1664, worin die Kalenderangelegenheit als pure Polizeisache, die Niemand zum Präjudiz gereiche, bezeichnet, und auf den Vorgang Hollands berufen, wo der gregor. Kalender ohne Anerkenntniss päpstlicher Hoheit angenommen war. Allein, wendeten die Evangelischen ein, nach katholischen Grundsätzen selbst kann die Anordnung des Kalenders unmöglich rein bürgerliche Sache sein, denn der Kalender ist Universalwerk für alle christlichen Staaten, die Kirche ist bei Bestimmung und Veränderung der Feier- und Heiligen-Tage im höchsten Grade interessirt, daher auch schon im zwölften Jahrhundert Privatkalender mit Einzeichnung der Feste üblich und den Metropoliten aufge-

1) Knapp, Belehrungen. Responsum hallense S. 1—41.

geben war, die Zeit der beweglichen Feste auszumitteln und zu bestimmen. Schon auf dem Costnitzer Concil war die Kalenderverbesserung angeregt worden. Dass Pabst Gregor XIII. 1582 sie vornahm, geschah in Verbindung mit dem vom Tridentinum gegebenen Auftrag zur Verbesserung des Missale und Breviarium. Katholische Schriftsteller selbst rechnen daher den Kalender zu den *reservata papalia* und Gregor gebot „*pro data nobis a Domino auctoritate ad conservandam concordiam nostrum hoc calendarium.*“ Kaiser Rudolph gestand 1583 zu, die Verbesserung sei mit seinem Consens vom Pabst geschehen. Wenn Leopold darin eine Polizeisache sah, so beweist die Nichtannahme des gregor. Kalenders die gegentheilige Ansicht der Evangelischen im Reich und der Vorgang Hollands begründet nichts. Zum wenigsten war bei den Osterdecreten von den Landesherren der Charakter der evangelischen Kirchengemeinde zu berücksichtigen und die Verordnung *pro causa mixta* zu achten [1]).

Aus dem kath. Satz ferner: die Vernunft finde keinen Grund, warum sie einen Tag höher, denn den andern achten sollte, folgt offenbar zuviel für den vorliegenden Fall, nemlich, wo nicht, die Unmöglichkeit, Feste anzuordnen, so jedenfalls die Nothwendigkeit für die Landesherrn, ihre protestantischen Unterthanen gewähren zu lassen. Diese wollten nicht um seiner selbst willen, sondern „um der dahin gelegten Geschichte unseres Heils willen“ einen Tag höher achten, als den andern. Ebenso fiel die Berufung auf Coloss. 2, 16. [2]) auf den kathol. Theil zurück, denn dieser zeigte durch sein Decret, dass er auf Neumonde und Feiertage halte vor den evangelischen und der Letztere konnte sich auf Gal. 5, 1. stützen [3]). Es ist klar, dass, wenn nach kathol. Behauptung das Kalenderrecht reine Polizeisache ist, die kathol. Landesherren einfach den gregor. Kalender ihren evang. Unterthanen geben mussten, und dass durch den blosen Befehl, Ostern nach katholischer Zeitrechnung zu feiern, dieser gerade in Einem Punkt, wo er am nächsten das kirchliche Gebiet be-

---

1) Resp. Altorf. Knapp Belehrungen S. 73.
2) Coll. Rom. 14, 5. 6.
3) Acta eccl. X. S. 717.

rührt, aufgedrungen war, daher auch evang. Seits die Bemerkung nicht fehlt, mit dem Gewaltsact der waldenburgischen Fürsten sei eigentlich *ipso facto* der gregor. Kalender eingeführt [1]). Für die hohenlohesche Grafschaft wurde jedes Jahr von dem herrschaftlichen Buchdruker zu Oehringen *publica auctoritate* ein gemeinsamer Kalender gedruckt und der Widerspruch, einen solchen für 1744 und in ihm die evang. Osterberechnung zu approbiren, nach Beginn des Jahres aber ihn in jenem Punkt abzuändern, versteht sich von selbst. Ueberhaupt aber gehört die Zeitbestimmung für ein Kirchenfest zur Festordnung selbst, ist also nichts rein Politisches. Die evangelischen Hohenloher waldenburgischen Stammtheils mussten, wenn sie Ostern und die davon abhängigen Feste zu anderer Zeit als ihre Glaubensbrüder feiern sollten, in ihrem religiösen Bewusstsein sich gekränkt fühlen. Denn man kann sich nicht willkührlich jeden Augenblick in eine entsprechende festliche Stimmung hineinversetzen, Aeusseres und Inneres lassen sich hier nicht scheiden. Der historische Charakter der christlichen Feste, die ganze kirchliche Ordnung, die Reihenfolge der Sonntage, mit ihrem specifischen Typus durch die bestimmten Evangelien war durch die Osterdecrete verkannt und gestört. Diess zeigt sich besonders an den gemischtherrlichen Gemeinden. Hier sollte für die hohenloheschen und für die ausherrischen Gemeindeglieder je besonders Ostern gefeiert werden, was für Gemeinde und Geistliche die Zumuthung einer psychologischen Unmöglichkeit war. Dasselbe ist der Fall bei dem Specialbefehl für Oehringen, wo des *condominium* wegen die Gemeinde als neusteinische mit den Evangelischen, als waldenburgische mit den Katholiken Ostern halten sollte. Stärker als durch diesen Befehl konnte sich das Territorialsystem kaum äussern. Wenn eine Gemeinde desswegen, weil der Landesherr evangelisch, ihre Feste gleichzeitig mit diesem, und weil er katholisch, mit diesem feiern soll, so ist zur weitern Darstellung des Satzes: *cujus regio, ejus religio*, nur eben noch möglich, zu verlangen: sie sollte zugleich mit dem Einen Landesherrn evangelisch, mit dem andern katholisch sein.

---

1) Resp. Hall. bei Knapp Belehrungen S. 35.

Zwar wollte es angeblich der katholische Theil durch sein Osterdecret „in dem Stand, wie es in dem Jahr 1624 gewesen und gehalten worden, belassen"[1]). Diess konnte er dem Scheine nach, weil sich 1624 noch keine Osterdiscrepanz ergeben und die Evangelischen erst 1699 einen verbesserten Kalender angenommen hatten. In Wahrheit aber war diese Berufung sophistisch. Die Evangelischen hatten 1624 Ostern nach dem julianischen Kalender gefeiert, dieser war in jenem Jahr mit dem gregorianischen zusammengetroffen. Wollte den Evangelischen um des *status anni decretorii* willen zugemuthet werden, Ostern zu berechnen, wie damals, so folgte, dass sie jedesmal Ostern nur nach dem bei ihnen 1624 gültigen julianischen Kalender feiern, dass sie den Kalender überhaupt nicht ändern dürfen, was die Katholiken auf ihrem Standpunkt gar nicht verlangen konnten. Denn die gregorianische Bulle enthält die Worte: *tollimus autem et abolemus omnino vetus calendarium* [2]). Auch bildete die bei der Osterdiscrepanz von 1724 den evangelischen Hohenlohern nachgesehene Gleichzeitigkeit der Feier mit dem ganzen *Corpus Evangelicorum* für den katholischen Theil ein bedenkliches Präjudiz. Im Gegentheil behaupteten die Evangelischen: das Friedensinstrument von 1648 sei durch das Osterdecret verletzt. Dieses (act. V. §. 30) gibt zwar den unmittelbaren Reichsständen *cum jure territorii et superioritatis et communi per totum imperium hactenus usitata praxi etiam jus reformandi exercitium religionis* und räumt Unterthanen, *si a religione domini territorii dissentiant*, nur *beneficium emigrandi* ein. Allein es fährt fort (§. 31): *hoc tamen non obstante, statuum catholicorum Landsassi, Vasalli et Subditi cujuscunque generis, qui sive publicum, sive privatum augustanae confessionis exercitium anno* 1624 *quacunque anni parte — habuerunt, retineant id etiam in posterum, una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt, aut exercita fuisse probare poterunt, cujusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum tam scholasticorum, quam ecclesiasticorum, jus patronatus, aliaque similia jura, nec minus maneant in posses-*

---

1) Decret v. Schillingsfürst dd. 3. Febr. 1744.

2) Knapp Belehrungen S. 31. 33.

sione omnium dicto tempore in potestate eorum constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium cum omnibus pertinentiis, reditibus et accessionibus. Et haec omnia semper et ubique observentur — nec quisquam a quocunque ulla ratione et via turbetur [1]). Es ist nun die durch sämmtliche evangelischer Seits gemachte Vorstellungen, eingereichte Beschwerde- und Klagschriften, und veröffentlichte Streitschriften hindurchgehende Aeusserung, das den Evangelischen eingeräumte Recht freier Religionsübung sei verletzt, denn das hohenlohe'sche Land sei 1624 zuvor evangelisch gewesen, die ganze Religionsübung habe sich damals in Conformität mit der aller deutschen Evangelischen befunden, zu den *annexa* der Religionsübung, die freigegeben, gehöre auch die eigene Anordnung der Fest- und Feiertage, die hohenlohe'schen Grafen haben mit ihrem Confessionswechsel nur Privatübung des Katholicismus gewonnen, es müsste endlich *jure repressalium* evangelischen Landesherren gleichmässig zustehen, Unterthanen, die 1624 katholisch gewesen, zur Festfeier nach evangel. Kalender zu zwingen, und die katholischen Grafen müssten, statt selbst dergleichen Anordnungen zu treffen, consequenter Weise vielmehr ihre evangel. Unterthanen anhalten, sich wieder unter die im westphälischen Frieden für die Evangelischen suspendirte Jurisdiction der Bischöfe und Päbste zu stellen. Das letzte hängt bereits mit der Frage von der Kirchengewalt kathol. Landesherren über evangel. Unterthanen überhaupt zusammen.

Neben der observanzmässigen Gleichförmigkeit mit allen Evangelischen waren die Hauptstützen für die gravirten Hohenloher ihre Kirchenordnung und die Handverträge.

Die Kirchenordnung von 1577, neuaufgelegt 1688, von sämmtlichen regierenden Herren der Grafschaft genehmigt, mit ausdrücklicher Berufung auf die Auctorität der *augustana* bevorwortet, und den Amtleuten zu gleichförmiger Haltung befohlen, geht ganz besonders davon aus, dass nach apostolischer Vorschrift in der Kirche Alles ordentlich zugehen, alle Ungleichheiten in den Kirchen der Grafschaft, welche „zu beschwerlichen

1) J. G. v. Meiern Acta pac. westph. Bd. 6. pag. XX.

Nachreden und unfreundlichen Deutungen" gezogen werden könnten, vermieden und in Sacramenten, Predigt und Ceremonien Alles gleichmässig geschehen soll. Die Consistorialordnung von 1674 rechnet Kirchenceremonien und alles was „gehörig ist zu guter Anordnung und Verbesserung im ganzen Kirchenregiment" zur Competenz des Consistoriums. Die Verletzung beider Gesetze durch das willkührliche Aufheben der Gleichförmigkeit und durch das Umgehen der Kirchenbehörde war zu offenbar, als dass nicht die Turbirten ihre Gravamina durchweg hätten darauf gründen, Kaiser und Reichshofrath aber anordnen sollen, gegen die „etwa wohlhergebrachte Kirchenordnung nichts Reichsgesetzwidriges vorzunehmen." Zwar suchte nun der katholische Theil eben dieses Wohlhergebrachtseyn anzufechten, indem die Kirchenordnung in vielen Stellen [1]) die katholische Kirche aufs Abscheulichste und Schmählichste lästere, und von ihren abgöttischen Missbräuchen, antichristischer teuflischer Lehre, und von Tyrannei des Pabstes rede. Evangelischer Seits wurde dagegen bemerkt, dass 1688 zwei katholische Grafen selbst ihre Namen derselben vorgesetzt, dass jene anzüglichen Stellen aus den symbolischen Büchern der protestantischen Kirche genommen, dass in den Tridentiner Decreten die letztere vielfach anathematisirt sei und nach Instr. pac. westph. V. 1. *quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum.*

Die Hausverträge machten nicht nur die hohenlohe'schen Herren verbindlich, es bei den angeordneten Kirchenordnungen, Gebräuchen und Ceremonien ungehindert zu lassen und ohne eingeholtes Gutachten evangelischer Theologen nichts hierin vorzunehmen oder zu ändern [2]), „aller suchenden Beeinträchtigung gesammter Hand kräftigst zu steuern" [3]); sondern wir haben schon oben den Pfedelbach'schen Successionsrecess von 1710 und das Conferenzprotocoll von Kupferzell 1715 als Fundamentalgesetze für das Kirchenwesen der Grafschaft kennen gelernt, gegen deren verbindliche Kraft kein Zweifel möglich scheint, gleichwohl wurde ein solcher katholischer Seits erhoben, indem *pacta inter prin-*

1) Acta XIII. S. 871.
2) Erbeinigung von 1615.
3) Theilungsrecess 1684.

cipem et ejus successorem, quem vocant, praesumtivum, qui diversorum est sacrorum, in rem et securitatem subditorum inita mit dessen Tod erlöschen sollten. Ein merkwürdiger jesuitischer Grund, welchen begreiflich die Evangelischen mit der Consequenz abwiesen, dass alsdann der westphälische Friedenschluss selbst längst ungiltig sein müsste.

Die Kirchengewalt der Landesherrn über evangelische Unterthanen wollten die Katholischen einfach aus der Landeshoheit ableiten nach der oben citirten Stelle des Instr. p. w. V. 30. Dagegen haben wir früher, bei Gelegenheit der dem Osterstreit vorangegangenen Religionsbeschwerden gefunden, dass die Evangelischen sich auf die schon im Religionsfrieden von 1555 ausgesprochene, im westphälischen Frieden bestätigte Suspension der *Jurisdictio ecclesiastica* [1]) beriefen. Ihr Beweisgang war hiebei immer der: ein katholischer Landesherr kann keine kirchliche Gerichtsbarkeit gegen katholische Unterthanen ausüben, sondern muss solche dem katholischen Clerus überlassen, es gibt für ihn überhaupt keinen Rechtstitel hiefür auf seinem katholischen Glaubensstandpunkt, er müsste auch evangelische Unterthanen in dieser Hinsicht an den katholischen Clerus verweisen. Nun ist er diess zu thun durch das positive Recht gehindert, also muss er evangelischen Unterthanen gegenüber der Ausübung kirchlicher Gerichtsbarkeit sich enthalten. Diesen Schluss suchten allerdings die Katholiken zu entkräften, indem sie einen Inductionsbeweis dagegen aufstellten. Nach protestantischer Behauptung selbst war [2]), sagten sie, von jeher die Kirchengewalt in Händen der Landesherren und kam nur durch Anmassung und Missbräuche in die Hände der Bischöfe und des Pabstes. Wurde nun die Jurisdiction der Letzteren durch die Friedensschlüsse von 1555 und 1648 für die Evangelischen suspendirt, so kam

---

1) Act. 5. §. 48. *Jus dioecesanum et tota jurisdictio ecclesiastica cum omnibus suis speciebus contra aug. conf. Electores, Principes, Status, eorumque subditos — usque ad compositionem christianam dissidii religionis suspensa esto.*

2) Benedict Schmid, j. cons. zu Bamberg Vertheidigung der geistlichen Gerichtsbarkeit katholischer Reichsstände über ihre lutherischen Unterthanen in der Sammlung einiger Schriften. Leipz. 1756.

sie nach protestantischer Ansicht nothwendig zu den rechtmässigen Inhabern, den Landesherren zurück, also auch zu den katholischen Landesherren evangelischer Unterthanen. Es ist klar, dass alles auf die Voraussetzung ankommt, ob nemlich nach protestantischer Ansicht wirklich die geistliche Jurisdiction Ausfluss der Landeshoheit als solcher ist. Wenn diese Voraussetzung falsch ist, so fällt auch das Gebäude des Schlusses zusammen. Die Landesherren, so antworteten damals die Evangelischen, haben die Kirchengewalt immer nur geübt als Christen, und seit der Kirchenspaltung kann sie ein katholischer Landesherr über evangelische Unterthanen nur üben durch evangelische Consistorien. Hätte man nach der Regel gehandelt, *cujus regio, ejus religio*, so hätte man im westphälischen Frieden das Normaljahr gar nicht verordnen können, sondern den Landesherren als solchen alle Gewalt gegenüber andern Confessionsverwandten einräumen müssen. Mit der Suspension der *jurisdictio ecclesiastica* wollte man überhaupt die Evangelischen von katholischer Gewalt in Kirchensachen befreien, nicht blos von der Gewalt des katholischen Clerus. Denn worin wären die Evangelischen besser daran, wenn die den Bischöfen abgesprochene Kirchengewalt über sie den katholischen Landesherren übertragen worden wäre?

Im Laufe des Osterstreits kam diese Frage besonders für die Yelin'sche Sache zur Sprache. Die katholische Herrschaft weigerte sich, eine aus rein evangelischen Mitgliedern zusammengesetzte Untersuchungscommission gegen ihn niederzusetzen, weil sie eine solche nicht für unparteiisch halten könnte. Commissäre, oder Universitäten a. c. würden nie ein solches „*Desinteressement* und *detachement* von der angebornen Religion haben, um ihnen zuzutrauen, dass selbige geradeaus gegen eine mit der katholischen Herrschaft litigirende Person a. c. verfahren werden.“ So völlig competire einer katholischen Landesherrschaft die Gewalt gegen einen ihr gefährlich scheinenden und unanständigen protestantischen Pfarrer, dass sie gar kein sonstiges *judicium* nöthig habe, sie könne vor wie nach dem westphälischen Frieden „den Petrum oder Paulum zum Pfarrer a. c. vociren, annehmen und wieder amoviren und dimittiren.“ Das *jus reformandi* sei bei und nach den Friedensschlüssen „*plane*

arbitrarium et sine conventione ac lege publica prorsus vagum" gewesen und den Unterthanen bleibe nur *gloria coeci obsequii et quidem poenalis*, das *exercitium publicum* protestantischer Religion aber sei hiemit nicht im Mindesten gekränkt. — Die Rechtslosigkeit dieser exorbitanten Principien ist zwar bezeichnend genug, aber auch ihre Grundlosigkeit zu sehr in die Augen springend, als dass ein Wort darüber zu verlieren wäre. Nur um den Sinn und Umfang des *jus reformandi* kann es im Ernste sich handeln.

Wie nun diess immer bestimmt werden mag, da die evangelischen Hohenloher unter der katholisch gewordenen Landesherrschaft im Normaljahr ihre Consistorialverfassung hatten, und der westphälische Frieden allen Unterthanen katholischer Stände unter den mit der öffentlichen Religionsübung verknüpften Rechten ausdrücklich die *institutio consistoriorum* benennt, da ferner unzweifelhaft die Festbestimmungen zur Competenz dieser Behörde gerechnet werden mussten, so erscheint die landesherrliche Anordnung mit Umgehung des Consistoriums als dem Friedensinstrument zuwiderlaufend, sowie die Aufhebung dieser Behörde in der Stadt Oehringen, ihre Verlegung nach Pfedelbach und die Art ihrer Organisation als ein Act der Gewalt. Die Osterdecrete so wenig, als das versuchte und begonnene *Simultaneum*, die Einrichtung von Klöstern u. s. w. konnten mit dem *jus reformandi* irgendwie gedeckt werden.

Dass das Friedensinstrument dieses Recht aus der Landeshoheit, welche es ohnediess in staatsrechtlicher Hinsicht den Ständen des Reichs zuspricht, ableitet, ist nach den wiederholten Worten *cum jure territorii et superioritatis*, und *jus quod ipsi ratione territorii et superioritatis competit*, unbestreitbar. Die evangelischen Theologen und Juristen behaupteten im Osterstreit, es habe mit dem *jus reformandi* durchaus nicht den weitläufigen Verstand, den man etwa aus der *denominatio grammatica* ableiten wollte, es involvire *plane nihil positivi*, *sed saltem aliquid negativi*, und zwar heisse *reformare* nichts anderes als *custodire, ne oriantur abusus vel confusio* [1]). Damit wäre es auf

1) Respons. Tubing. Knapp Belehrungen S. 218.

das bekannte *jus majestaticum circa sacra* reducirt und würde augsb. Confessionsverwandten gegenüber *actu* gleich Null werden. Man könnte vermuthen, das Friedensinstrument wolle mit dem *jus reformandi exercitium religionis*, das den unmittelbaren Reichsständen competiren soll, nur deren Recht, für sich selbst einen Confessionswechsel einzugehen, ausdrücken. Hiefür könnte man sich auf den Zusammenhang berufen. Den *Subditi* wird, wenn sie *a religione domini territorii dissentiant*, nur Auswanderungsfreiheit, oder sofern sie 1624 keinerlei Religionsübung frei gehabt, und nach dem Frieden zu einer von der des Landesherrn abweichenden Confession übergehen würden, nur ein *patienter tolerari, et conscientia libera, domi devotioni suae, sine inquisitione aut turbatione, privatim vacare* [1]) als Recht zugesprochen. Im Gegensatz gegen die *Subditi* würden also die unmittelbaren Stände als Landesherrn das Recht des Confessionswechsels ungeschmälert für sich haben; nur für geistliche Landesherren ist die bekannte Clausel des geistlichen Vorbehalts gemacht: *si igitur catholicus Archiepiscopus, Episcopus — aut etiam alii Ecclesiastici religionem in posterum mutarint, excidunt illi statim suo jure* [2]). Allein diese Erklärung des *jus reformandi* wäre gegen den Sprachgebrauch, welcher beharrlich darunter kein blos für die eigene Person beanspruchtes, sondern gegen andere Personen ausgeübtes Recht versteht. Auch unterscheidet das Friedensinstrument selbst da [3]), wo es den Fall des Confessionswechsels zwischen Lutherischen und Reformirten bespricht, und für dieselben gesetzliche Vorkehrungen trifft, deutlich genug das *transire ad alterius partis sacra* von dem *jus reformandi.* Nach dem Sprachgebrauch kann darunter nur die Befugniss des Staats, „einer Religion und Kirche unbegränzt, oder innerhalb bestimmter Grenzen Entfaltung zu gestatten, oder sie völlig auszuschliessen“, verstanden werden [4]); welche abstracte Bestimmung sodann die *in concreto* verschiedenen Verhältnisse des Staates zu ver-

1) Act. V. §. 34.
2) Act. V. §. 15.
3) Act. VII. §. 1.
4) Richter Kirchenrecht S. 100.

schiedenen Religionsparteien, gibt. Nach dem Zusammenhang darf es schwerlich blos auf die Grenzen der Religionsübung, soweit diese Einfluss auf bürgerliche Verhältnisse hat, eingeschränkt werden [1]). Dagegen scheinen die Kirchenrechtslehrer nicht Unrecht zu haben, welche aus demselben Grunde das *jus reformandi* besonders auf die Zuweisung des Kirchenvermögens beziehen [2]). In *abstracto* ist also durch das westphälische Friedensinstrument das Recht des Landesherrn, die Religionsübung der Unterthanen zu bestimmen, ausgesprochen, *in concreto* ist es den evangelischen Confessionen gegenüber durch den Nachsatz: *hoc tamen non obstante* begränzt. Allein das Anerkenntniss eines doppelten Mangels, im Friedensinstrument scheint hiebei unvermeidlich. Einmal nemlich ist für den wirklichen Fall, dass ein 1624 evangelisch gewesener Landesherr, oder sein Nachfolger nach dem Friedensschluss katholisch werden könnte, nichts vorgesehen, noch das alsdann einzuhaltende Verhältniss derselben zur evangelischen Landeskirche näher bestimmt, daher es in solchen Fällen bei der bisherigen Kirchenverfassung blieb und man sich mit Zusicherungen und Reversalien begnügen musste, die, wie der hohenlohische Fall so deutlich zeigt, wenig ausreichten. Die Doctrin kann nicht umhin, zu fordern, dass beim Eintreten dieses Verhältnisses alles unmittelbare Ausüben der Jurisdiction durch den Regenten auch für *sacra externa*, weil sie von den *interna* untrennbar, wegfallen müsse. Der Regent kann dann nur die von der evangelischen Kirchenbehörde ausgehenden Anordnungen vom bürgerlichen Standpunkt aus prüfen und ihnen formelle Sanction ertheilen [3]). Seine Verpflichtung, nur Evangelische zu Consistorialmitgliedern zu ernennen, versteht sich nach der Natur der Sache von selbst. Der Grund dieses Mangels aber ist der 2te grössere, dass das westphälische Friedensinstrument bei der Ableitung des *jus reformandi* aus der Landeshoheit und Berufung auf die hergebrachte Praxis ganz übersieht, wie die Reformation alle Kirchengewalt in die Hände der Landesherren nur gelegt

1) Eichhorn, Kirchenrecht S. 551.
2) Zöpfl, Geschichte der deutsch. Rechtsinstitute S. 199.
3) Richter S. 301.

hatte, weil diese der evangelischen Kirche eigene oberste und vornehmste Leiter waren. Die garantirte Consistorialverfassung bei einem katholischen Landesherrn entbehrte ihre Spitze. Nur aus dem Ausserachtlassen jener ungemein wichtigen evangelischen Voraussetzung erklärt sich der Widerspruch, dass einerseits die bischöfliche Gewalt für die Evangelischen suspendirt wurde, ohne zu bestimmen, dass sie auf die Consistorien als selbstständige Kirchenbehörden übergehen sollte, und dass andererseits dem Landesherrn als solchen ein *jus reformandi*, ohne dieses näher zu bezeichnen, zugesprochen wurde. Gegen diese Unvollkommenheit war dadurch wenig geholfen, dass solche evangelische Unterthanen, welche 1624 die alte kirchliche Gerichtsbarkeit anerkannt, also noch keine Consistorien gehabt hätten, auch ferner denselben in den *casibus* unterworfen sein sollten, *qui augustanam confessionem nulla tenus concernunt*[1]). Es konnte in jedem concreten Fall gestritten werden, ob er die *augustana* berühre, oder nicht. Dass aber der berührte Mangel entstand, haben wir ohne Zweifel daraus zu erklären, dass man sich zur Zeit des westphälischen Friedensschlusses an den provisorischen Zustand, in welchen die protestantische Kirche durch den Gang der Reformation der Staatsgewalt gegenüber gekommen war, als an eine Thatsache schon völlig gewöhnt hatte. Immerhin hat die Unvollkommenheit des Friedensinstruments in dieser Hinsicht die katholischen Willkürbestrebungen und die in ihnen am offenbarsten gewordene Verweltlichung der Kirchengewalt mitverschuldet.

Was endlich den dritten Rechtspunkt, die Frage von der Rechtmässigkeit oder Widerrechtlichkeit der vom *Corpus Evang.* den evangelischen Hohenlohern angediehenen und durch den Markgrafen von Onolzbach exequirten Selbsthilfe betrifft, so sind die hiehergehörigen Gesetzesstellen folgende: Act. XVII. des Instr. p. w. §. 3: *Contra hanc transactionem — nulla jura canonica vel civilia, — contradictiones, appellationes, vel ullae aliae — exceptiones unquam allegentur, audiantur aut admittantur, nec uspiam contra hanc transactionem in petitorio aut possessorio seu*

1) Art. V, §. 48.

inhibitorii seu alii processus vel commissiones unquam decernantur. §. 4: *Qui vero huic transactioni — contravenerit, — vel executioni aut restitutioni repugnaverit, — sive Clericus sive Laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso jure et facto incurrat, contraque eum juxta constitutiones Imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur.* §. 5: *Pax vero conclusa nihilominus in suo robore permaneat, teneanturque omnes hujus transactionis consortes universas et singulas hujus pacis leges contra quemcunque sine religionis distinctu tueri et protegere, et si quid eorum a quocunque violari contigerit laesus laedentem inprimis quidem a via facti dehortetur, causa ipsa vel amicabili compositioni vel juris disceptationi submissa.* §. 6: *Verum tamen si neutro horum modorum intra spatium trium annorum terminatur controversia, teneantur omnes et singuli hujus transactionis consortes, junctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam injuriam a passo moniti, quod nec amicitiae nec juris via locum invenerit, salva tamen de caetero unius cujusque jurisdictione.* — §. 7: *Et nulli omnino statuum imperii liceat jus suum vi vel omnis persequi, sed si quid controversiae sive jam exortum sit, sive posthac inciderit, unusquisque jure experiatur, secus faciens reus sit fractae pacis.* Sodann der Passus im Nürnberger Friedensexecutionshauptrecess von 1650. „Die *casus liquidi ab illiquidis* zu separiren, und dergestalt zu fördersamster Richtigkeit zu befördern, dass die *casus liquidi* — erörtert und exequirt, in Entstehung dessen denen Restituendis — erlaubt sein solle, auf weitere Opposition oder Tergiversation der Restituenten und wann dieselben durch die kreisausschreibende Fürsten oder Executores zu der Schuldigkeit anderst nicht zu bewegen, mit und neben denselben, oder durch ihre eigene Mittel auch Hilfe derer nächst an Hand habender Kaiserlich Königlich schwedischer oder anderer Waffen und also *manu militari* sich zu restituiren und einzusetzen, welche, wiewohl militärische, doch rechtmässige Execution keineswegs für eine Contravention des jüngst zu Osnabrück und Münster geschlossenen Universal-

friedens gehalten oder angezogen werden, auch noch darzu die widersetzliche Restituentes allen daraus fliessenden Schaden und Unkosten zu ersetzen schuldig sein sollen[1]). Endlich die kaiserliche Wahlcapitulation (wahrscheinlich von 1745 bei der Wahl von Franz I.[2]) in Religionsbeschwerdensachen — sofort dem Kaiser allerhöchste Entschliessung zu ertheilen, solche ehegesäumt zum wirklichen Vollzug zu bringen, und keineswegs *in causis religionis* Processe zu verstatten, sondern darunter lediglich oberwähnten Reichsgrundgesetzen in Betreff beider Religionstheile allergerechtst nachzugehen[3]).

Die Vorfrage war nun: ob das Rechtsmittel der Revision in diesem Fall zulässig sei, oder nicht. Die Katholiken, der Reichshofrath und der Kaiser selbst bejahten diese Frage und massen dem Revisionsgesuch Suspensiveffect bei. Ihr Grund war hauptsächlich die Stelle im Reichsabschied von 1654 §. 124, wo es heisst: „wie dann auch in den künftigen *Revisionibus*, welche in geistlichen oderReligionssachen gesucht werden möchten, den *effectus suspensivus* noch so lang zu lassen, bis auf bevorstehenden prorogirten Reichstag oder anderem Reichsconvent man sich hierüber ebenmässig eines anderen vergleichen wird" [4]). Die Protestanten dagegen beharrten darauf, das Revisionsgesuch sei gegen den westphälischen Frieden, der alle Appellationen gegen den Friedensschluss selbst verbiete. Könnte es je Statt haben, so wäre

1) Reichsabschied von 1654 §. 193. »Wir setzen und ordnen auch, dass kein Stand gegen den andern oder dessen Land und Leut, oder auch gegen seine eigenen Unterthanen und Bürger in Religionssachen wider den Friedensschluss mit Gewalt und eigenmächtiger Beginnung das Geringste nicht attentiren oder vornehmen, sondern ein Jeder dasjenige, was er vermeint, das ihm gebühre, mit behörigem Weg Rechtens suchen und dem, so dawider beschwert würde, auf Begehren *mandata inhibitoria* gehöriger Orten ertheilt und vollzogen werden sollen.« Emminghaus corp. jur. germ. S. 503.

2) v. Meyern, *Acta Pacis executioni publica.* T. II. S. 357.

3) Abdruck unterth. Repräs.schreibens etc. von den Neuenstein. Grafen S. 15 und 16.

4) Emminghaus, corp. jur. germ. S. 494.

das Recht dazu jetzt nach der Reichsgerichtsordnung erloschen, weil es erst angebracht, nachdem die *conclusa* und *decisa* in unstreitige Rechtskraft erwachsen. Allein, sagten sie, es hat überhaupt nicht Statt, denn der *casus* ist liquid, die Execution einfach zu vollziehen. Der Suspensiveffect eines Revisionsgesuchs und Mandats kann nur dem Gravaten, nicht dem Gravanten zu gut kommen; alle Rechtshilfe wäre auf diese Art da möglich gemacht. Auch das gemeine Recht gestattet nicht, dass nach abgeschlagener *restitutio in integrum* um Revision gebeten werden könnte; *denuo victum nullam habere licentiam debere, iterum in eadem causa supplicandi* [1]) „In Fällen, da keine Appellation zulässig, sollen auch *revisiones* nicht Statt finden". Reichsabschied 1654, §. 125. Die Entscheidungsgründe, aus welchen der Reichshofrath das Revisionsgesuch als solches annahm, und die Formation desselben berichtigt, am 30. Oct. 1750 aber als ganz unförmlich und *inepte* angebracht abschlug, sind aus unsern Quellen nicht ersichtlich [2]).

Wie aber die Revisionsfrage beantwortet werden mochte, so kam es noch mehr darauf an, ob eine solche Selbsthilfe, wie sie in dem hohenlohe'schen Fall Statt fand, rechtmässig sei. Diese verwickelte Rechtsfrage scheint aus Veranlassung jenes Falles noch längere Zeit von den Rechtsmännern erörtert worden zu sein. Es stehen sich hauptsächlich die Ansichten des katholischen Geheimeraths Sundermahler und des evangelischen Justizraths Struve entgegen.

1) Schon der Unterschied des natürlichen und bürgerlichen Rechtszustands, so beginnt die katholische Argumentation, bringt es mit sich, dass in letzterem Niemand *juris, quod sibi competere putat, executor esse debeat legitimus*, widrigenfalls Anarchie entstünde. Mit dieser Consequenz erwiderten die Protestanten, könnte man das *jus belli* aller Staaten anfechten. Die Selbsthilfe ist ein nothwendiges Uebel in Deutschland, unausweichlich für die Evan-

1) Schreiben der Neuensteiner an den Kaiser S. 18.

2) Bei solchen Processen musste der Advocat sowohl als der »Principal selbsten« ein *juramentum calumniae de non frivole appellando* leisten und die revisibile Summe war auf 2000 Rthlr. Capitalwerth festgesetzt (Reichsabschied 1654. §. 118 und 126 bei Emminghaus S. 493. 495).

gelischen, wenn sie nicht in die reine Willkühr der katholischen Stände gestellt sein wollen. 2) Wir haben doch den Religions-Frieden, hiess es weiter von jener Seite, welcher Niemand gestattet, *jus suum vi et armis persequi:* wir haben den westphälischen Frieden, der im Ganzen den Sinn und Zweck hat: *singulis ut non sit concedendum, quod per magistratum publice possit fieri*, und dazu ist gleiche Anzahl der Mitglieder der Reichsgerichte für beide Parteien festgesetzt. *Bene*, antwortete man von dieser Seite, *sed deest nobis magistratus interpres instrumenti p. w.* In Religionsstreitigkeiten mangelt in Deutschland eine mit der Vollmacht authentischer Interpretation versehene oberrichterliche Gewalt. Sind widersprechende Auslegungen da, so gilt bei jenem Mangel die evangelische so viel als die katholische, und wenn Uebel entstehen, so ist es dem beizumessen, der Neuerungen angefangen; aber *in dubio melior ratio est prohibentis.* Scheint es unbillig, dass ein evangelischer *compaciscens* den katholischen nöthige, den Friedensschluss so zu befolgen, wie er ihn auslegt, so hat der Katholische vorher schon kein Recht gehabt, nach seiner Auslegung zu verfahren. Es muss also entweder bis zu gütlicher Beilegung des Streits alle Neuerung unterlassen werden, oder jedem erlaubt sein, sein Recht zu behaupten, so gut er kann. Der Katholische darf den *status* von 1624 nicht thätlich ändern, oder der Evangelische darf ihn auch thätlich daran hindern. Darum eben, weil die Evangelischen einsahen, dass, wenn Stimmengleichheit, im Schoose des Gerichts, oder wenn nur Ein evangelischer Reichshofrath von den katholischen Mitgliedern gewonnen, keine Rechtshilfe mehr möglich, haben sie Selbsthilfe bedungen. Diese ist nur dem nicht gestattet, der richterlichen Schutz ohne Aufenthalt erlangen kann, nicht aber dem versagt, der sie vergeblich nachgesucht hatte. Ist es allerdings verboten, Jemand *via facti* gegen den Friedensschluss zu turbiren, so haben das die evangelischen Hohenloher nicht gethan, und es ist vielmehr nicht verboten, unerlaubte *Turbationes* vornehmenden *Turbatoribus* sich zu widersetzen und sie zur Restitution zu nöthigen, denn *qui causam dedit, cur vim pati debeat, habeat, quod sibi imputet.* Wo überall der Friedensschluss Thätlichkeiten untersagt, da redet er vom *gravans*, nicht vom *gravatus.* 3) Wer

ist also *verus gravans*, und wer ist *gravatus?* Begreiflicher Weise ist nach katholischer Ansicht der Evangelische, wie er *pro gravato* sich fälschlich angibt, und *consilio et ope* bewirkt, dass sein Gegentheil aus seinem Recht herausgeworfen wird, *verus gravans* und fällt in die Strafe *fractae pacis ipso jure et facto.* Ohne zu streiten, dass das Recht der Selbsthilfe zu weit getrieben werden könne, galt dagegen den Evangelischen als *verus gravans* der ursprünglich dem Frieden zuwiderhandelnde, den andern in seinem Besitz störende Theil. Wer aber nun verhindert wird, Neuerungen vorzunehmen, wird nicht *in possessione* gestört und der blosse Widerspruch eines *compaciscens* gegen die Liquidität einer Sache macht sie nicht illiquid. Hier aber 4) suchte die katholische Seite neuen Fuss zu fassen. Zwar gab sie zu, der *in possessione notoria liquidaque* sich Befindende hat nur zu beweisen nöthig, dass er 1624 *in possessione* gewesen. Allein wenn nun *ceu possessio ceu turbatio* contradicirt wird, so kann nur ein Process entscheiden, ob dieses oder jenes Factum *legitimum an illegitimum necne, et turbativum sit, necne.* Der evangelische Theil folgerte, dann müsste jedesmal Process entstehen, was gegen Executionsrecess und Wahlcapitulation streitet. Nicht blos für liquide Fälle ist Execution bestimmt, die Liquidität und ihre durch richterliches Verfahren herbeizuführende Ermittlung betrifft lediglich das Factische des Besitzstandes von 1624; nach drei Jahren tritt Selbsthilfe ein. Aber 5) mit diesen drei Jahren soll es nach katholischer Ansicht eine ganz andere, und zwar nur die Bewandtniss haben, dass die drei ersten Jahre nach dem Frieden gemeint und für diese Zeit, für durch den Frieden selbst liquide Sachen, nicht aber für künftige Streitigkeiten den Ständen das Recht, *arma sumendi*, eingeräumt, diese ganze Bestimmung also zur Friedensgarantie zu rechnen wäre. Sollten sie nicht blos *pro illo reipublicae turbidae tempore*, sondern auch *pro statu pacato* gelten, so hätten die Friedensstifter ihrem eigenen Zweck entgegen ewigen inneren Krieg sanctionirt. Die Evangelischen dagegen fanden keine Restriction auf eine bestimmte Zeit für die Selbsthilfe im Friedensschluss, vielmehr hätten die Compaciscenten ihres Religionstheils für später oftmalige Verweigerung der Rechtshilfe befürchtet, und hätten die Katholiken auch diesen

Artikel etwa nur mit der Mentalreservation eingegangen, um durch seine Aufnahme die Schweden zu bewegen, Deutschland zu verlassen, so könnte diess für den andern Theil nichts ausmachen. Das Zugeständniss der Selbsthilfe im Frieden gehört vielmehr zu den Maasregeln, welche diesen auf ewig feststellen sollen und für die Restituenda von 1648 gilt vielmehr die zwischen Unterzeichnung und Ratification des Friedens bedungene Zeit von 8 Wochen [1]). Von dem im Frieden Art. XVII, 7 ausgesprochenen Verbot der Selbsthilfe macht eben nur der Fall der Contravention gegen den Frieden die einzige Ausnahme, was die Worte *salva de caetero unius cujusque jurisdictione* beweisen. Wie sollte aber, wandten endlich 6) die Katholischen ein, Cognition und Execution des Friedens in der Competenz der Kreisobersten liegen, ohne ausdrücklichen kaiserlichen Befehl, und wie konnte der Kaiser ihnen dazu *commissio perpetua* ertheilen, da er sich hiedurch alles ihm zustehenden Entscheidungsrechtes begab? Wie soll der Widerspruch sich reimen, dass der Frieden allen Gewaltsgebrauch verpönt und durch den Kreisobersten gewaltsam zu restituiren erlauben soll? Allerdings, war die evangelische Antwort, haben die Kreisausschreibensfürsten keine Cognition, Streitigkeiten zu entscheiden. Diese bleibt für summarische Untersuchung des Besitzstandes von 1624 den Gerichten; aber weil durch das Executionsedict von 1648 den Kreisobersten befohlen ist, „dass sie auf Ansuchen derer, welchen Etwas abzutreten — eines Jedweden Restitution befördern und vollbringen sollen", so sind sie mit einer kaiserlichen *commissio perpetua* versehen und der *arctior modus exequendi* vom 2. März 1649 bevollmächtigt sie, „im Fall *super facto possessionis* einige *dubia* von sonderbarer Erheblichkeit vorfielen, dieselbe *summarissime* alsbald *in loco executionis* zu erörtern, — mit der Execution — kraft des Friedensschlusses — zu verfahren und dieselbe zu vollstrecken, auch — entweder ihre selbst eigene, oder des Orts, da die Execution geschieht — Völker in Garnisonen, oder auch der *Re-*

1) Inst. p. w. Art. XVI. §. 1. *quae conventa sunt, utrimque e vestigio executioni mandentur.* §. 5. *sive omni tergiversatione* — Act. XVII. §. 1. *Promittant sese infallibiliter praestituros, ut solennia ratihabitionum instrumenta intra spatium octo septimanarum — commutentur etc.*

stituendorum virium sich zu gebrauchen“ [1]). Es ist auch kein Widerspruch, wenn derselbe Frieden der Gewaltthätigkeit verbeut, gegen den, der sie zuerst gebraucht und weder *amicabili compositione* noch *juris disceptatione* davon abzulassen bewogen werden kann, wieder Gewalt als legales Mittel gestattet.

Auf diese Gründe lässt sich die Debatte reduciren, die in den ausgedehnten Streitschriften jener Zeit, in Vorstellungen des sich gravirt sehenden Theils und des *Corpus Evangel.*, in den kaiserlichen Rescripten und in den wissenschaftlichen Erörterungen des Breitern gepflogen wurde. Dass die Evangelischen im Reich erst 1776 und zwar aus freiem Willen zum Besten des Handels und Wandels, auch zu Abwendung aller bevorab in Landen, welche der Religion nach gemischt sind, zu besorgenden Missverständnisse und Unordnungen, aber auch jetzt nicht ohne ausdrücklichen Vorbehalt allerseitiger landesherrlicher Hoheitsrechte in geistlichen und weltlichen Dingen [2]) dem gregorianischen Kalender beitreten, ist bekannt. Ein Stück deutscher Reichs-, Rechts- und Kirchengeschichte in ihrer tragicomischen Aermlichkeit, ein Stück, das Zeugniss gibt, welches die Folgen deutscher Vermischung der Staats- und Kirchengewalt, die Folgen des Mangels am Zustandekommen einer selbstständigen Kirchenverfassung waren, ein Stück deutscher Gewaltthätigkeit im Kleinen, Unmacht im Grossen, deutscher Streitsucht, Zähigkeit und Langweiligkeit hat sich vor unsern Augen abgerollt.

Nachträge.

Verfasser hat nach Absendung des Manuscripts an die Redaction noch weitere Quellen über den Osterstreit aufgefunden, unter welchen die protestantische Hauptschrift: „Wahrheits und rechtsgegründeter Beweis — derer harten Religionsbedrückungen und Proceduren“ 1748 und J. J. Knapp, Geprüfter Widerspruch etc. nennenswerth sind. Der Vollständigkeit wegen sei es ge-

1) v. Meyern, Acta p. w. T. VI. p. 917 ff.
2) Emminghaus S. 584.

stattet, aus diesen Quellen hier noch folgende theils zur geschichtlichen Darstellung, theils zur rechtlichen Erörterung gehörige Notizen beizusetzen.

Als ausgesprochene Hauptabsicht waldenburgischer Seits erscheint in den katholischen Druckschriften die Demonstration eines illimitirten *jus circa sacra*, vornehmlich der kirchlichen Jurisdiction über Consistorien, Pfarrer und Unterthanen augsburgischer Confession. Man ist sich übrigens nicht consequent, da ein Hauptvertheidigungsgrund der Osterdecrete darin liegt, sie seien *res mere politica*. Nur sechs Pfarrer gehorchten dem Befehl, Frankenau, Wildenholz, Ettenhausen, Herrnthierbach, Pfitzingen, Riedbach. Wie sehr der ganze Handel Familienstreitigkeit war, zeigt sich an der ergötzlichen Beschuldigung wider den evangelischen Grafen von Hohenlohe-Langenburg: er habe einen Ritt um den andern gen Kupferzell gethan, um das Amt abtrünnig zu machen. Die Spitze dieses *crimen laesae majestatis* wird aber protestantischer Seits dahin umgebogen, dass der Graf auf zwei Besuchsreisen zu seinem Vetter nach Oehringen begriffen, im Wirthshause des alten Erasmus Haag zu Kupferzell der grundlosen Wege halber einzusprechen genöthigt gewesen.

Edelmann sass zu Bartenstein 1745 bis Ende Januars 1746 in einem feuchten Kerker, wo ihm nicht einmal auf eigene Kosten einzuheizen erlaubt und er desswegen sich im Bette zu halten genöthigt war. Dass ein unschuldiger Bote, welcher eine unterthänige Supplik der Edelmann'schen Ehefrau nach Bartenstein brachte, neben Arrest ohne Speis und Trank, wie auch dreissig Prügeln durch einen Gefreiten, das Meerrohr Serenissimi selbst zu empfinden bekam, war weniger bedenklich, als dass man den „ehrlichen“ Notar Purkhauer, Rathsherrn der Reichsstadt Rothenburg an der Tauber, welcher als Anwalt der Edelmann'schen Partie thätig war, bei Gelegenheit acht Tage lang einsperrte, bis er einen Revers ausstellte, dass er sich gegen das Haus Bartenstein nicht mehr wolle gebrauchen lassen. In allen diesen Kleinigkeiten ist unsere Angelegenheit ein getreues Lichtbildchen jener Zeit.

Hauptstütze der katholischen Seite waren die *Responsa* der Juristenfacultäten zu Strassburg und Heidelberg. Jenes stempelte

die Osterdecrete zu landesherrlichen Acten, dieses argumentirte aus den Grundsätzen des Territorialsystems. Dort hiess es: der Kalender ist *res mere politica.* Ein Fest auf der ganzen Erde an Einem Tage zu feiern ist wegen der verschiedenen Tageszeiten verschiedener Orte gar nicht möglich. Nach den protestantischen Symbolen und Luthers eigener Anschauung kann die Zeit eines Festes gar nicht Gewissenssache sein, da Feste überhaupt nur beibehalten sind, *quia prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia.* Wogegen evangelischer Seits eingewendet wurde, ob wohl katholische Unterthanen sich von protestantischen Landesherren den gregorianischen Calender würden nehmen, das Frohnleichnamsfest verlegen und in der Gleichförmigkeit mit den Glaubensgenossen sich würden stören lassen? — Der Territorialherr, sagte das heidelberger Gutachten, ist nach protestantischem Kirchenrecht *episcopus* und hat als solcher das Recht, *tempus feriarum* anzusetzen. Da nun die waldenburger evangelischen Hohenloher Ostern auf solche Zeit nicht zu halten hatten, weil nicht der Pabst, sondern ihr Landesherr als *episcopus* es befahl, so sind sie in der Religionsfreiheit nicht gekränkt. Allein, hiess es dagegen, der katholische Landesherr feierte Ostern am 5. April 1744 blos, weil der Pabst den Calender befohlen. Da nun die päbstliche Jurisdiction für die Protestanten aufgehoben, so kann sie auch nicht auf die protestantischen Landesherren übertragen sein, welche überhaupt, wie die bischöfliche Kirche in England und Schweden beweist, nicht als solche Bischöfe sind, sondern höchstens als *membra primaria* von *idem cultus.*

Auch die divergirenden evangelischen Geistlichen im Ländchen tauschten in verschiedenen Schriften ihre Gründe aus. Sagten die nachgiebigen in ihren „aufrichtigen, unparteiischen und freimüthigen Gedanken“: es sei ein judaisirendes Buchstabenwesen, auf den Tag so grosses Gewicht zu legen und eine Gewissenssache daraus zu machen, da doch der Landesherr schriftlich und mündlich versichert habe, das Osterdecret sollte kein Präjudiz bilden, da überdiess in der Feier einiger Marientage Verschiedenheit unter den Evangelischen herrsche und die Pfarrer sich gar kein Gewissen daraus machen, „Feste mehrerer Be-

quemlichkeit oder sonsten des Geschäfts halber“ von einem Tag auf den andern zu transferiren, — so fanden die Beharrlichen in dem Letzteren etwas ganz Anderes, als wenn Evangelische von ihren Glaubensgenossen in der Conformität eines Festes getrennt werden wollen, die Marientags-Difformität verschiedener Länder sollte unanstössig, aber der Ostern halber sollte und müsste gestritten sein *de periculo separationis ab aliis ecclesiis evangelicis, de non praejudicando posteris, de conservando libero religionis exercitio.*

III.

Ueber die Lesart des Claromontanus zu Anfang der grössern Apologie Justin's.

Von

D. G. Volkmar.

Herr Dr. Otto hat sich gewiss den Dank Aller durch die interessante Nachricht (in diesen Jahrb. 1855. Hft. III. S. 468 f.) erworben, dass der früher nur von Maranus benutzt gewesene Cod. Claromontanus, der in Middlehill ziemlich unzugänglich zu sein schien, nicht so lese wie die danach gemachte Ausgabe des Benedictiners, sondern ganz gleich mit dem bekannten Cod. Regius: *σεβαστῷ καίσαρι· καὶ οὐηρισσίμῳ*, selbst hinsichtlich des da sich findenden Colons nach *καίσαρι*. Wenn auch die Collation des bisher halb vergrabenen Schwester-Codex, welche der verdiente Herausgeber der Apologeten Saec. II. zu erwerben sich auf's rühmlichste bemüht hat, weniger trefflich wäre, so würde doch das gleichfalls erworbene Facsimile vom Anfang der grössern Apologie keinen Zweifel darüber lassen, dass Maranus hierbei wirklich sehr sorglos gewesen ist, dass also Jeder, der auf des Benedictiners gerühmte Sorgfalt bauend vermuthete, der Claromontanus werde hier vom Regius differiren, durch einen soge-

nannten „Druckfehler" getäuscht worden ist. Wenn man nun zugleich von Hrn. Otto vorher vernommen hat, dass meine Ansicht, die grössere Apologie gehörte einer weit spätern Zeit an, als die Meisten mit Bestimmtheit auf das καὶ nach καίσαρι hin angenommen haben, auf die vermuthete Lesart des Claromontanus σεβαστῷ [καὶ] καίσαρι υἱῷ. „sich stütze", so klingt das wirklich etwas seltsam, wenn nun hinterher herauskommt, man habe sich nur, — zwar ganz unschuldig, aber doch eben recht unschuldig — durch einen Druckfehler täuschen lassen und am Ende werde Alles mit der Entdeckung davon fraglich. Doch das eigentlich Seltsame dabei ist nicht, dass Hr. Dr. Otto nach mancherlei Bemühungen so glücklich in den Stand gesetzt ist, mir „die Wahrheit mit diplomatischer Akribie und Evidenz zu verkündigen", dass in dem Facsimile deutlich καίσαρι καὶ geschrieben steht, „obendrein mit der kräftigen Interpunction in beiden codd.", sondern dass er mit nicht sehr diplomatischer Akribie dem Publicum das Andere zum Besten gibt, sein Gegner über die Zeit der grössern Apologie stütze sich auf die Lesart des Maranus als der des Claromontanus; er verkündigt dabei „mit diplomatischer Evidenz" das Gegentheil von dem, was wirklich ist und was Jeder in meiner Erörterung selbst auf's Bestimmteste angegeben finden kann. Ich habe nur Semisch [und Herrn Otto selbst] gegenüber, die so auffallend über die gebotene Textesdifferenz hingegangen sind, auf die durch Nichts ausgeschlossene, vielmehr sehr nahe gelegte Möglichkeit einer bewussten Abweichung des Maranus von der Vulgata, d. h. einer wirklichen Differenz des Claromontanus von dem Regius hinsichtlich der von Semisch, gar von Hrn. Otto übertrieben betonten Lesart aufmerksam gemacht und machen müssen. Und habe ich mich dabei durch irgend Etwas „täuschen lassen", so ist es der *diligentissimus editor Apologetarum* S. II. selbst gewesen, der in der *Editio prima* wenigstens nicht genug die grosse Sorgfalt hat rühmen können, mit der Maranus beflissen gewesen sei, die Vulgata des Stephanus nach dem Claromontanus zu berichtigen. Und es bleibt bei dem Vorwurf für Hrn. Otto, in dem concreten Fall diess doch ganz übersehen, auch hier Semisch allzuunbedacht nachgesprochen zu haben, oder will er sagen, er habe schon vor dem Besitz jener Collation gewusst

oder nur gerathen, bei Maranus sei καὶ nur *vitio typographico* ausgelassen, der sorgsame Verbesserer der Vulgata habe gleich in der zweiten Zeile dieselbe mit dem Clarom. in der Hand aufs leichtfertigste entstellen lassen? Erst in der ed. II. scheint er ja auf die *multi errores typographici* aufmerksam geworden, die Maranus trotz der *summa curatio* habe „stehen“ lassen; hier aber soll er einen solchen sogar hineingebracht haben! — Aber ich habe mich ja in der Sache gar nicht täuschen lassen; es ist ja das Alles nur einleitend bemerkt worden und, sollte es hier zu Klarheit und Sauberkeit kommen, zu erinnern gewesen; es hat das nur dienen können, um zu einer um so unbefangenern Betrachtung der entscheidenden, nämlich der innern wie der sonstigen äussern Gründe anzuregen, und alles Weitere ist ausdrücklich ganz unabhängig davon, „gleichviel was nun der Clarom. lesen möge, oder ob Maranus beim Wiedergeben davon so sorgsam wie sonst gewesen sei oder nicht“.

Es kann nun für die Sache selbst nichts willkommner sein, als dass endlich Hr. Otto so glücklich gewesen ist, das zu erfahren, was vorher kaum zu vermuthen war. Die Discussion kann nun um so einfacher werden und um so leichter zum Ziele kommen, d. h. denke ich, zu der Einsicht, dass also der Claromontanus auch so weit, auch in dieser Textes-Corruption gleichen Ursprungs mit dem Cod. Regius ist, wie er in so viele sonstige evidente Text-Verderbnisse und Irrthümer mit diesem Hand in Hand geht, an welche ich schon da (Heft 2), wie bei der weitern Untersuchung (Heft 3. S. 430 und S. 456 Anm.) zu erinnern hatte [1]).

Die kräftige Interpunction aber nach καίσαρι in beiden codd., welche Otto noch besonderer Beachtung werth erklärt, vermag ich gar nicht merkwürdig zu finden; bei der einmal gegebenen

---

1) Zugleich kann ich hier sofort einige wirkliche Druckfehler im Heft 3 berichtigen, zunächst das sinnstörende Fragezeichen S. 430 Anm. 2. Z. 4 in das zugehörige —!— umsetzen, wonach es da heisst: »Das Verderbniss der [beiden] Codd. Just. an dieser Stelle [also auch an dieser!] ist evident«. — Ausserdem gehört die S. 459 sich vorfindende Anmerkung nicht zu den da mit 1) bemerkten Worten, wie bald ersichtlich, sondern zum Schluss von S. 458; und S. 461 (Z. 6 von oben) muss das erste »mit« fallen. Anderes versteht sich schneller von selbst.

Lesart ist dies Colon [statt Comma's] entweder nach dem sonstigen *usus* beider Abschreiber selbstverständlich oder nur ein weiteres Zeichen, dass sie selbst im Geringsten und Willkürlichsten von einer Quelle abhängen oder einer von dem andern direct, wie ja ohnehin schon längst im Allgemeinen notorisch war. Wir behalten, wie ich schon erinnert habe, nur einen Texteszeugen neben Eusebius, dessen besondere Aufführung Hr. Otto nach meiner Erörterung wenigstens hier, wo er ja nicht weiter als das bis dahin unbekannt gewesene Factum „darthun wollte", gewiss hätte ersparen können, wie noch einige andere Citate (z. B. von Semisch' und seiner eignen Schrift) und Notizen (wie von Th. Philippus Esq. als Besitzer des Claromont.), da diess Alles schon genügend bei mir selbst gegeben war. Genug, dass nun ohne Umschweife zur Sache selbst zu kommen ist.

Je erfreulicher aber die gegebene Aussicht ist, dass sich ein so genauer Kenner der Schriften Justin's an der eröffneten neuen Discussion über deren für das nachapostolische Zeitalter überhaupt so wichtigen Zeitbestimmung [1]) gleich sorgsam betheiligen werde, um so mehr schliesse ich hier mit dem Wunsche, Hr. Dr. Otto möge es doch nicht so machen, wie Dr. Dressel mit dem neuentdeckten Cod. der clement. Homilien, seinen Fund Jahrzehnde lang zu vergraben. Ist die von ihm so glücklich erhaltene Collation des Clarom. wirklich so trefflich, wie er versichert, so mag er ja nicht säumen, das mitforschende Publicum durch einfache Mittheilung des Haupt-Ertrages davon, welche andere Druckfehler etwa damit noch beseitigt, welche bessere Lesarten gegeben sind, von ihrer Trefflichkeit zu überzeugen.

---

1) Wie bedeutend die Zeitbestimmung der grössern Apologie und so der Werke und der Zeit Justin's überhaupt für die Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts ist, zeigt neuerdings auch Uhlhorn, indem er ein nicht geringes Argument gegen die grössere Ursprünglichkeit der Recognitionen auf die herkömmliche Bestimmung dieser Apologie um 138 u. Z. gegründet hat. (Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus 1854. S. 289 f.) Diess und manches andere Argument ist verloren mit dem Resultat der erneuten chronologischen Untersuchung über diese Apologie.

Ueber die Stelle Jak. 4, 5.

Von

Dr. Baur.

Schneckenburger hat in seinen Beiträgen zur Einleitung in das N. T. S. 186. f. die beiden Stellen Gal. 3, 20. und Jak. 4, 5. als die schwierigsten des N. T. zusammengestellt und von beiden eine neue Erklärung zu geben gesucht. Neuestens hat Hr. Dr. W. Grimm in den Stud. und Krit. 1854. S. 934. f. die letztere Stelle in neue Erwägung gezogen, hauptsächlich um diejenige Auffassung derselben, „welche besonders, seit Schneckenburger in immer weitern Kreisen Beifall findet und als die jetzt herrschende gelten kann, als gänzlich unstatthaft zu erweisen und dagegen eine andere zur Prüfung vorzulegen.“ Man erwartet hienach mit Recht, durch Hrn. Dr. Grimm einen ganz neuen Aufschluss über die für so schwierig gehaltene Stelle zu erhalten, und ich wage es, seiner Aufforderung Folge zu leisten.

Schneckenburger bestimmt den Sinn der Worte so: eifersüchtig liebt der Geist, der in Euch wohnt, d. h. er will nicht nur das halbe Herz, er will nicht Euch halb an der Welt hängen, Euch in der Welt stolziren lassen. Jede Zweiheit, διψυχία V. 8. ist ihm zuwider. Nach Hrn. Dr. Grimm wäre die Stelle als Frage so zu fassen: neidisch begehrend ist der Geist, der in uns Wohnung nahm? d. h. ist denn unser mit Neid gegen die Nebenmenschen verbundenes weltliches Begehren eine Wirkung des heiligen Geistes? Keineswegs! Wohl aber verleiht er grössere Gnade.

Ich vermag in der That nicht zu sehen, welcher wesentliche Unterschied zwischen beiden Erklärungen sein soll. Beide sind an sich grammatisch möglich, aber beide bringen auch nur mit einer künstlichen Nachhülfe einen Sinn zu Stande, der zwar

im Allgemeinen für den Zusammenhang nicht unpassend ist, aber auch in denselben nicht tiefer eingreift. In keinem Fall kann die Schneckenburger'sche Erklärung der Grimm'schen gegenüber so geradezu eine völlig unstatthafte genannt werden, noch weniger ist aber ein Grund zu einer solchen Selbsterhebung vorhanden, wenn man weiter erwägt, wie Hr. Dr. Grimm den Hauptknoten zu lösen weiss, der in der Stelle liegt. Was ihre Erklärung so schwierig macht, ist ja nicht sowohl der grammatische Sinn der Worte, als vielmehr die Ungewissheit des Schriftcitats. Wüsste man nur vor allem, welche Schriftstelle gemeint ist, so würde sich daraus von selbst der bestimmtere Sinn der in ihr enthaltenen Worte ergeben. Aber gerade über diesen Hauptpunkt weiss ja Hr. Dr. Grimm gar nichts Anderes zu sagen, als was auch schon Schneckenburger gesagt hat. Hat Schneckenburger vermuthet, Jakobus habe unsere Stelle in einem Midrasch gefunden, so meint nun Hr. Dr. Grimm, sie habe einem Targum angehört, Jakobus aber in unklarer Erinnerung die Worte der Auslegung oder Paraphrase mit der betreffenden Bibelstelle selbst verwechselt und daher als kanonischen Schriftspruch citirt, eine Annahme, die nicht im Mindesten befremden könne, sobald man sich erinnere, dass auch Marcus 1, 2. die Stelle Mal. 3, 1. dem Jesaia zuschreibe, und Matth. 27, 9. die Stelle Sach. 11, 12. 13. als einen Ausspruch Jeremia's citire (wie wenn es dasselbe wäre, ob man eine Schriftstelle mit einer andern, oder einen Schriftspruch mit den Worten eines Paraphrasten verwechselt!) Es ist diess derselbe schlechte Nothbehelf, zu welchem man sich nur dann entschliessen könnte, wenn man sich zuvor von der Unmöglichkeit, das fragliche Schriftcitat zu finden, hinlänglich überzeugt haben würde.

Wie viele unnöthige Mühe hätten sich die Erklärer der Stelle bis auf den neuesten ersparen können, wenn sie die Stelle 1 Mos. 6, 1. f., an die schon Grotius erinnerte, schärfer in's Auge gefasst hätten. Nur hat freilich Grotius selbst die Stelle so genommen: *Non sunt ipsa verba, sed sensus sumtus ex duobus locis* Gen. 6, 3. 5. *Quod est* διανοεῖται Gen. 6, 5. *hic est* ἐπιποθεῖ, *illud* τὸ πνεῦμα — ἐν ἡμῖν, *est ex V.* 3., *quod est* רע, *in graeco* ἐπὶ τὰ πονηρά, *hic est* πρὸς φθόνον, *quia in malorum ge-*

nere invidia non minimum est. Spiritus ille a Deo hominibus est datus, et ejus jussu in hominibus habitans, id est animus in dies per mala exempla pejor erat factus, et ea desiderans, quae non dilectio, sed invidia suggerit. Durch diese unrichtige grammatische Erklärung darf man sich jedoch in der Auffassung des Schriftcitats nicht irre machen lassen. Die Worte, auf welche es hauptsächlich ankommt, sind 1 Mos. 6, 3. wo κύριος ὁ θεὸς sagt: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι σάρκας. Nach dieser Stelle wollte Gott seinen Geist, den von ihm den Menschen mitgetheilten Geist, nicht länger bei den Menschen lassen, weil sich die Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt hatten. Ich sehe nicht, was gegen die Annahme eingewendet werden kann, dass der Verfasser des Briefs auf diese Stelle der Schrift hinweisen wollte. Sah er in der Vermischung der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen das Hervorbrechen der sinnlichen Lust, die sich ja ganz besonders als Geschlechtslust äussert, so konnte er nach seiner Schilderung des sinnlichen Triebs und des ehebrecherischen Sinns (V. 4. μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες) auch an das erinnern, was Gott in jener Stelle sagt: er werde, wie in der Besorgniss, dass sein Geist ihm untreu werde und selbst zur Sinnlichkeit der Menschen abfalle, ihn den Menschen nicht gönnen und mit sehnsüchtigem Verlangen ihn von den Menschen wieder an sich ziehen. Dadurch erklärte Gott, wie wenig er mit der sinnlichen Lust der Menschen irgend eine Gemeinschaft haben wolle, wie sehr also die φιλία τοῦ κόσμου eine ἔχθρα τοῦ θεοῦ ist. Die Stelle ist somit so zu nehmen: Oder meint ihr, die Schrift sage umsonst: aus Missgunst (oder aus Eifersucht; wie man auch φθόνος nimmt, es soll in jedem Fall mit dem Worte gesagt werden, dass Gott den Menschen seinen Geist nicht gönne, weil er sie, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, desselben nicht für werth und würdig halten kann) hat er ein Verlangen nach dem Geist, welcher in uns wohnte, oder (nach der von Lachmann und Tischendorf aufgenommenen Lesart des Cod. Alex. κατῴκισεν, welche bei dieser Auffassung der Stelle ganz passend erscheint, als Zurückweisung auf die Schöpfungsgeschichte) welchen er in uns hat seine Wohnung nehmen lassen. So wenig will er also mit denen, die in ihrer sinnlichen Lust

zur Welt sich wenden, zu thun haben, dagegen gibt er denen, die an ihn sich halten, eine um so grössere Gnade, wesswegen es heisst: Gott widerstrebt den Hochmüthigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade.

Ich schmeichle mir mit der Hoffnung, Hr. Dr. W. Grimm, der mich schon mehrfach seiner belehrenden und zurechtweisenden Aufmerksamkeit gewürdigt hat, werde es auch bei diesen Bemerkungen nicht an einem gleichen Beweise seiner gründlichen Gelehrsamkeit und scharfsinnigen Schriftforschung fehlen lassen.

